JACQUES RANCIÈRE

El desacuerdo

Política y filosofía

Ediciones Nueva Visión

Colección Diagonal

Jacques Rancière

EL DESACUERDO
Política y filosofía

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Título del original en francés:
La mésentente. Politique et philosophie

9, rue Linné, 75005 Paris

Traducción de Horacio Pons



I.S.B.N. 950-602-347-6

Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

PALABRAS PRELIMINARES

"Ποιων δ' ισοτης εστι και ποιων ανισοτης, δει μη λανθανειν εχει γαρ τουτ' απoριαν και φιλοσοφιαν πολιτικην."

Aristóteles, *Política*, 1282 b 21

¿Existe la filosofía política? Una pregunta semejante parece incongruente por dos razones. La primera es que la reflexión sobre la comunidad y su fin, sobre la ley y su fundamento, está presente en el origen de nuestra tradición filosófica y no ha dejado de animarla. La segunda es que, desde hace algún tiempo, la filosofía política afirma ruidosamente su retorno y su nueva vitalidad. Obstruida durante mucho tiempo por el marxismo, que hacía de la política la expresión o la máscara de las relaciones sociales, sometida a las intrusiones de lo social y las ciencias sociales, encontraría hoy, en el hundimiento de los marxismos de Estado y el fin de las utopías, su pureza de reflexión sobre los principios y las formas de una política también devuelta a su pureza por el retroceso de lo social y de sus ambigüedades.

Este retorno, sin embargo, plantea algunos problemas. Cuando no se limita a comentar determinados textos, ilustres u olvidados, de su propia historia, la filosofía

política restaurada apenas parece impulsar su reflexión más allá de lo que los administradores del Estado pueden argumentar sobre la democracia y la ley, sobre el derecho y el estado de derecho. En síntesis, parece asegurar, sobre todo, la comunicación entre las grandes doctrinas clásicas y las formas de legitimación ordinarias de los estados llamados de democracia liberal. Pero también carece de evidencia la supuesta concordancia entre el retorno de la filosofía política y el de su objeto, la política. En la época en que la política era impugnada en nombre de lo social, del movimiento social o de la ciencia social, se manifestaba sin embargo en una multiplicidad de modos y lugares, de la calle a la fábrica o la universidad. Su restauración se enuncia hoy en la discreción de esos modos o en el abandono de esos lugares. Podrá decirse que, precisamente, la política purificada reencontró los lugares propios de la deliberación y la decisión sobre el bien común, las asambleas donde se discute y legisla, las esferas del Estado donde se decide, las jurisdicciones supremas que verifican la conformidad de las deliberaciones y las decisiones con las leyes fundamentales de la comunidad. La desgracia es que, en esos mismos lugares, se expande la opinión desencantada de que hay poco para deliberar y que las decisiones se imponen por sí mismas, al no ser el trabajo propio de la política otra cosa que la adaptación puntual a las exigencias del mercado mundial y el reparto equitativo de los costos y los beneficios de esta adaptación. La restauración de la filosofía política se declara, así, al mismo tiempo que el abandono de la política por sus representantes autorizados.

Esta concordancia singular obliga a volver sobre la evidencia primera de la filosofía política. Que (casi) siempre haya habido política *en* la filosofía no prueba en modo alguno que la filosofía política sea una ramificación natural del árbol-filosofía. En Descartes, precisamente, la política no es mencionada entre las ramas del árbol, ya que la medicina y la moral, aparentemente, cubren todo

el campo donde otras filosofías se encontraban con ella. Y el primero que la conoció en nuestra tradición, Platón, no lo hizo sino bajo la forma de la excepcionalidad radical. Sócrates no es un filósofo que reflexiona sobre la política de Atenas. Es el único ateniense que "hace las cosas de la política",[1] que hace la política *de verdad* que se opone a todo lo que se hace en Atenas con el nombre de política. El encuentro primero de la política y la filosofía es el de una alternativa: o la política de los políticos o la de los filósofos.

La brutalidad de la disyunción platónica ilumina entonces lo que deja entrever la relación ambigua entre la seguridad de nuestra filosofía política y la discreción de nuestra política. No hay evidencias de que la filosofía política sea una división natural de la filosofía, que acompaña a la política con su reflexión, aunque sea crítica. No hay evidencias, en primer lugar, de la figuración de una filosofía que venga a duplicar con su reflexión o a fundar con su legislación toda gran forma del obrar humano, científico, artístico, político o cualquier otro. La filosofía no tiene divisiones que se tomen en préstamo, ya sea a su concepto propio, ya a los dominios que toca con su reflexión o su legislación. Tiene objetos singulares, nudos de pensamiento nacidos de tal encuentro con la política, el arte, la ciencia o cualquier otra actividad del pensamiento, bajo el signo de una paradoja, de un conflicto, de una aporía específica. Aristóteles nos lo indica en una frase que es uno de los primeros encuentros entre el sustantivo "filosofía" y el adjetivo "política": "De qué hay igualdad y de qué desigualdad: la cosa conduce a una aporía y a la filosofía política".[2] La filosofía se convierte en "política" cuando acoge la aporía o la confusión propia de la política. La política –volveremos a ello– es la actividad que tiene por principio la igualdad, y el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto: ¿de qué cosas hay y no hay

[1] Platón, *Gorgias*, 521 d.
[2] Aristóteles, *Política*, IV, 1282 b 21.

igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas "qué", quiénes son esas "cuáles"? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad *y* desigualdad? Tal es el aprieto propio de la política por el cual ésta se convierte en un aprieto para la filosofía, un objeto de la filosofía. No entendamos por ello la piadosa visión según la cual la filosofía viene a socorrer al practicante de la política, la ciencia o el arte explicándole el motivo de su aprieto a través de la revelación del principio de su práctica. La filosofía no socorre a nadie y nadie le pide auxilio, aun cuando las reglas de conveniencia de la demanda social hayan instituido la costumbre de que políticos, juristas, médicos o cualquier otra corporación, cuando se reúnen para reflexionar, invitan al filósofo como especialista de la reflexión en general. Para que la invitación produzca algún efecto de pensamiento, es preciso que el encuentro halle su punto de desacuerdo.

Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura. La generalidad de la fórmula exige, naturalmente, algunas precisiones y obliga a algunas distinciones. El desacuerdo no es el desconocimiento. El concepto de desconocimiento supone que uno u otro de los interlocutores, o ambos –por el efecto de una simple ignorancia, de un disimulo concertado o de una ilusión constitutiva–, no saben lo que dicen o lo que dice el otro. Tampoco es el malentendido que descansa en la imprecisión de las palabras. Una antigua cordura hoy particularmente estimada deplora que se entienda mal porque las palabras intercambiadas son equívocas. Y reclama que, al menos allí donde estén en juego lo verdadero, el bien y lo justo, se trate de atribuir a cada palabra un sentido bien

definido que la separe de las demás, abandonando las que no designan ninguna propiedad definida o las que no pueden escapar a la confusión homonímica. Puede suceder que esta cordura tome el nombre de filosofía y brinde esta regla de economía lingüística para el ejercicio privilegiado de la filosofía. Puede suceder, a la inversa, que denuncie en ésta la proveedora misma de las palabras vacías y los homónimos irreductibles, y proponga a cada actividad humana que por fin se entienda a sí misma, depurando su léxico y su conceptualidad de todas las intrusiones de la filosofía.

Tanto el argumento del desconocimiento como el del malentendido exigen así dos medicinas del lenguaje que consisten, de manera semejante, en aprender qué quiere decir hablar. Pueden verse fácilmente sus límites. La primera debe presuponer constantemente ese desconocimiento, el saber reservado, cuyo reverso es. La segunda afecta a demasiados dominios con una prohibición de racionalidad. Numerosas situaciones de habla donde está en acción la razón pueden pensarse en una estructura específica de desacuerdo que no es ni desconocimiento que exige un complemento de saber ni malentendido que supone un enrarecimiento de las palabras. Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos, los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras. Hay toda clase de motivos para que un X entienda y a la vez no entienda a un Y: porque al mismo tiempo que entiende claramente lo que le dice el otro, no *ve* el objeto del que el otro le habla; o, aun, porque entiende y debe entender, ve y quiere hacer ver otro objeto bajo la misma palabra, otra razón en el mismo argumento. Así, en la *República*, la "filosofía política" comienza su existencia por el largo protocolo del desacuerdo sobre un argumento acerca del cual todos están de acuerdo: que la justicia consiste en dar a cada uno lo que se le debe. Sin duda, sería

cómodo que, para decir lo que entiende por justicia, el filósofo dispusiera de palabras enteramente diferentes a las del poeta, el comerciante, el orador y el político. La divinidad, al parecer, no las previó, y el enamorado de los lenguajes propios sólo las reemplazaría al precio de no ser entendido en absoluto. Allí donde la filosofía coincide con la poesía, la política y la prudencia de los comerciantes honrados, le resulta preciso tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta. Es en ello donde hay desacuerdo y no únicamente malentendido, que depende de una simple explicación de lo que dice la frase del otro y el otro no sabe.

Lo cual significa también decir que el desacuerdo no se refiere solamente a las palabras. En general se refiere a la situación misma de quienes hablan. En ello, el desacuerdo se distingue de lo que Jean-François Lyotard conceptualizó con el nombre de diferendo.[3] El desacuerdo no concierne a la cuestión de la heterogeneidad de los regímenes de frases y de la presencia o ausencia de una regla para juzgar sobre los géneros de discurso heterogéneos. Concierne menos a la argumentación que a lo argumentable, la presencia o la ausencia de un objeto común entre un X y un Y. Se refiere a la presentación sensible de ese carácter común, la calidad misma de los interlocutores al presentarlo. La situación extrema de desacuerdo es aquella en la que X no ve el objeto común que le presenta Y porque no entiende que los sonidos emitidos por éste componen palabras y ordenamientos de palabras similares a los suyos. Como lo veremos, esta situación extrema concierne, fundamentalmente, a la política. Allí donde la filosofía encuentra al mismo tiempo a la política y la poesía, el desacuerdo se refiere a lo que es ser un ser que se sirve de la palabra para discutir. Las estructuras del desacuerdo son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto

[3] Jean-François Lyotard, *Le Différend*, París, Minuit, 1983 [*La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988].

de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto.

Las páginas que siguen intentarán, por lo tanto, definir algunos puntos de referencia para un entendimiento del desacuerdo según el cual la aporía de la política resulta aceptada en concepto de objeto filosófico. Se pondrá a prueba la siguiente hipótesis: lo que se denomina "filosofía política" bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política. En sí mismo, este escándalo teórico no es más que la racionalidad del desacuerdo. Lo que hace de la política un objeto escandaloso es que se trata de la actividad que tiene como racionalidad propia la racionalidad del desacuerdo. El desacuerdo de la política por la filosofía tiene por principio, entonces, la reducción misma de la racionalidad del desacuerdo. Esta operación por la cual la filosofía expulsa de sí el desacuerdo se identifica entonces naturalmente con el proyecto de hacer "verdaderamente" política, de realizar la verdadera esencia de aquello de que habla la política. La filosofía no se convierte en "política" porque la política es algo importante que necesita su intervención. Lo hace porque zanjar la situación de racionalidad de la política es una condición para definir lo propio de la filosofía.

Así se determina el orden de esta obra. Partirá de las líneas a las que se supone fundadoras, donde Aristóteles define el *logos* propio de la política. Se intentará poner en evidencia, en el animal lógico-político, el punto donde el *logos* se divide, haciendo aparecer lo *propio* de la política que la filosofía rechaza con Platón y trata de apropiarse con Aristóteles. Así, pues, a partir del texto de Aristóteles y lo que indica más acá de sí mismo, se procurará responder a la pregunta: ¿qué de específico puede pensarse con el nombre de política? Pensar esta especificidad obligará a separarla de lo que por lo común se pone bajo ese nombre

y para lo cual propongo reservar el de "policía" ["police"]. A partir de esta distinción, intentará definirse en primer lugar la lógica del desacuerdo propia de la racionalidad política, luego el principio y las grandes formas de la "filosofía política" comprendida como cobertura específica de la distinción. Tratará entonces de pensarse el efecto de rebote de la "filosofía política" en el campo de la práctica política. Se deducirán de allí algunos puntos de referencia de pensamiento, propuestos para distinguir lo que puede entenderse con el nombre de democracia y su diferencia con las prácticas y las legitimaciones del sistema consensual, para apreciar lo que se practica y se dice como fin de la política o su retorno, lo que se exalta como humanidad sin fronteras y lo que se deplora como reino de lo inhumano.

El autor debe confesar aquí una doble deuda: en primer lugar con quienes, al invitarlo generosamente a hablar sobre las cuestiones de la política, la democracia y la justicia, terminaron por convencerlo de que tenía algo específico que decir acerca de ello; también con aquellos con los cuales el diálogo público, privado o a veces silencioso alentó su esfuerzo para intentar definir esa especificidad. Cada uno de ellos reconocerá la parte que le corresponde de este agradecimiento anónimo.

EL COMIENZO DE LA POLITICA

Comencemos entonces por el comienzo, es decir las frases ilustres que en el Libro I de la *Política* de Aristóteles definen el carácter eminentemente político del animal humano y, al mismo tiempo, asientan los fundamentos de la ciudad.

> Sólo el hombre, entre todos los animales, posee la palabra. La voz es, sin duda, el medio de indicar el dolor y el placer. Por ello es dada a los otros animales. Su naturaleza llega únicamente hasta allí: poseen el sentimiento del dolor y del placer y pueden señalárselo unos a otros. Pero la palabra está presente para manifestar lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto. Esto es lo propio de los hombres con respecto a los otros animales: el hombre es el único que posee el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Ahora bien, es la comunidad de estas cosas la que hace la familia y la ciudad.[1]

[1] Aristóteles, *Política*, I, 1253 a 9-18.

Así se resume la idea de una naturaleza política del hombre: quimera de los antiguos, según Hobbes, que pretende sustituirla por una ciencia exacta de los resortes de la naturaleza humana; o, a la inversa, principio eterno de una política del bien común y de la educación ciudadana que Leo Strauss opone al hundimiento utilitarista moderno de las exigencias de la comunidad. Pero antes de impugnar o exaltar esta naturaleza, conviene penetrar un poco más en la singularidad de su deducción. El destino supremamente político del hombre queda atestiguado por un *indicio*: la posesión del *logos*, es decir de la palabra, que *manifiesta*, en tanto la voz simplemente *indica*. Lo que manifiesta la palabra, lo que hace evidente para una comunidad de sujetos que la escuchan, es lo útil y lo nocivo y, *en consecuencia*, lo justo y lo injusto. La posesión de este órgano de manifestación marca la separación entre dos clases de animales como diferencia de dos maneras de tener parte en lo sensible: la del placer y el sufrimiento, común a todos los animales dotados de voz; y la del bien y el mal, propia únicamente de los hombres y presente ya en la percepción de lo útil y lo nocivo. Por ello se funda, no la exclusividad de la politicidad, sino una politicidad de un tipo superior que se lleva a cabo en la familia y la ciudad.

En esta clara demostración, varios puntos quedan oscuros. No hay duda de que todo lector de Platón comprende que la objetividad del bien se separa de la relatividad de lo agradable. Pero la división de su *esthesis* no es tan evidente: ¿dónde se sitúa exactamente el límite entre la sensación desagradable de un golpe recibido y la sensación del "perjuicio" sufrido a causa de ese mismo golpe? Se dirá que la diferencia se marca precisamente en el *logos* que separa la articulación discursiva de una queja de la articulación fónica de un gemido. Aún falta, sin embargo, que se experimente la diferencia entre el desagrado y el perjuicio, y que se la experimente como comunicable, como definidora de una esfera de comunidad del bien y el mal. El indicio que se extrae de la posesión del órgano

–el lenguaje articulado– es una cosa. La manera en que este órgano ejerce su función, en que el lenguaje manifiesta una *esthesis* compartida, es otra. El razonamiento teleológico implica que el *telos* del bien común es inmanente a la sensación y a la expresión como "perjuicio" del dolor infligido por otro. Pero, ¿cómo comprender exactamente la consecuencia entre lo "útil" y lo "nocivo" así manifestados y el orden propiamente político de la justicia? A primera vista, el avergonzado utilitarista podría hacer notar al noble partidario de los "clásicos" que ese pasaje de lo útil y lo nocivo a la justicia comunitaria no está tan alejado de su propia deducción de una utilidad común hecha de la optimización de las utilidades respectivas y de la reducción de las nocividades. La línea de división entre la comunidad del Bien y el contrato utilitarista parece aquí muy difícil de trazar.

Concedámoslo, sin embargo, a los partidarios de los "clásicos": esta línea puede y debe trazarse. El inconveniente es que su trazado pasa por algunos desfiladeros donde corren el riesgo de perderse no sólo el supuesto "utilitarista" denunciado por Leo Strauss sino también el que él mismo comparte con los utilitaristas: el que asimila el *logos* que manifiesta lo justo a la deliberación por la cual las particularidades de los individuos resultan subsumidas en la universalidad del Estado. El problema aquí no es ennoblecer la acepción de lo útil para acercarlo a la idealidad de lo justo que es su fin. Es, antes bien, ver que el pasaje del primero al segundo no se hace sino por la mediación de sus contrarios, y que es en el juego de estos contrarios, en la relación oscura de lo "nocivo" y lo injusto, donde se encuentra el corazón del problema político, del problema que la política plantea al pensamiento filosófico de la comunidad. Entre lo útil y lo justo, en efecto, la consecuencia es contrariada por dos heterogeneidades. En primer lugar, la que separa los términos falsamente puestos en equilibrio por los términos de lo "útil" y lo "nocivo". Puesto que el uso griego no establece ninguna oposición clara de este tipo entre los términos aristotéli-

cos *sympheron* y *blaberon*. *Blaberon* tiene, en realidad, dos acepciones: en un sentido, es la parte de desagrado que toca a un individuo por cualquier razón, ya sea catástrofe natural o acción humana. En otro, es la consecuencia negativa que un individuo recibe de su acto o, las más de las veces, de la acción de otro. Así, *blabe* designa corrientemente el perjuicio en el sentido judicial del término, el daño objetivamente determinable hecho por un individuo a otro. La noción, por lo tanto, implica comúnmente la idea de una relación entre dos partes. *Sympheron*, en cambio, designa en lo esencial una relación consigo mismo, la ventaja que un individuo o una comunidad obtienen o cuentan con obtener de una acción. Así, pues, el *sympheron* no implica la relación con otro. Los dos términos son, de este modo, falsos opuestos. En el uso griego corriente, lo que se opone habitualmente al *blaberon* como daño sufrido es *ophelimon*, el auxilio que se recibe. En la *Etica a Nicómaco*, lo que el mismo Aristóteles opone al *blaberon* como mala parte es *aireton*, la parte buena que debe tomarse. Pero del *sympheron*, de la ventaja obtenida por un individuo, no se deduce en modo alguno el perjuicio que sufre otro. Esta falsa conclusión no es más que la de Trasímaco cuando, en el Libro I de la *República*, traduce en términos de pérdidas y ganancias su enigmática y polisémica fórmula: la justicia es la ventaja del superior (*to sympheron tou kreittonos*). Digámoslo al pasar: traducirla como suele hacerse por el "interés del más fuerte" significa encerrarse de entrada en la posición en que Platón encierra a Trasímaco, es mutilar toda la demostración platónica, que juega con la polisemia de la fórmula para efectuar una doble disyunción: la "ganancia" de uno no sólo no es el "perjuicio" del otro sino que, además, la superioridad exactamente entendida nunca tiene sino un beneficiario, el "inferior" sobre el cual se ejerce. En esta demostración desaparece un término, el de distorsión.*

* El término utilizado en el original es *tort*, que tiene habitualmente

Lo que anticipa la refutación de Trasímaco es una ciudad sin distorsión, una ciudad donde la superioridad ejercida según el orden natural produce la reciprocidad de los servicios entre los guardianes protectores y los artesanos que aseguran la subsistencia.

Puesto que allí están el segundo problema y la segunda heterogeneidad: tanto para Platón como para Aristóteles, que en este asunto es fiel a su maestro, lo justo de la ciudad es fundamentalmente un estado en que el *sympheron* no tiene por correlato ningún *blaberon*. La buena distribución de las "ventajas" supone la eliminación previa de cierta distorsión, de cierto régimen de la distorsión. "¿Qué daño [tort] me hiciste, qué daño [tort] te hice?" es allí, según el *Teeteto*, palabra de abogado, experto en transacciones y tribunales, *es decir* definitivamente ignorante de la justicia que funda la ciudad. Esta no comienza más que allí donde dejan de repartirse utilidades, de equilibrarse ganancias y pérdidas. La justicia como principio de comunidad no existe aún donde la única ocupación es impedir que los individuos que viven juntos se provoquen daños [torts] recíprocos y restablecer, donde se los causen, el equilibrio de las ganancias y los perjuicios. Sólo comienza donde el quid es lo que los ciudadanos poseen *en común* y donde éstos se interesan en la manera en que son repartidas las formas de ejercicio y control del ejercicio de ese poder común. Por una parte, la justicia como virtud no es el mero equilibrio de los intereses entre los individuos o la reparación de los perjuicios que unos hacen a otros. Es la elección de la medida misma según la cual cada parte sólo toma lo que le corresponde. Por la otra, la justicia política no es simplemente el orden que mantiene unidas

---

el significado de "daño", "perjuicio", "error". Sin embargo, aquí se lo emplea en varias ocasiones con un sentido más próximo a su etimología, del latín vulgar *tortum*, "torcido", por lo que, en líneas generales, hemos optado por traducirlo por "distorsión" (entendida como producto de un daño). En los casos en que se haya preferido "daño", se agregará "tort" encerrado entre corchetes. (N. del T.)

las relaciones medidas entre los individuos y los bienes. Es el orden que determina la distribución de lo común. Ahora bien, en este orden, la deducción de lo útil en lo justo no se hace de la misma manera que en el orden de los individuos. Para éstos, todavía puede resolverse sencillamente el problema del pasaje entre el orden de lo útil y el de lo justo. El Libro v de la *Etica a Nicómaco*, en efecto, brinda una solución a nuestro problema: la justicia consiste en no tomar más de lo que corresponde de las cosas ventajosas ni menos de las desventajosas. Siempre que se reduzca el *blaberon* a lo "nocivo" y se identifiquen como *sympheron* esas cosas "ventajosas", es posible dar un sentido preciso al pasaje del orden de lo útil al de lo justo: lo ventajoso y lo desventajoso son entonces la materia sobre la cual se ejerce la virtud de justicia que consiste en tomar la parte conveniente, la parte media de unas y otras.

El problema, naturalmente, es que con ello no queda definido todavía ningún orden político. La política comienza precisamente allí donde dejan de equilibrarse pérdidas y ganancias, donde la tarea consiste en repartir las partes de lo *común*, en armonizar según la proporción geométrica las partes de comunidad y los títulos para obtener esas partes, las *axiai* que dan derecho a la comunidad. Para que la comunidad política sea más que un contrato entre personas que intercambian bienes o servicios, es preciso que la igualdad que reina en ella sea radicalmente diferente a aquella según la cual se intercambian las mercancías y se reparan los perjuicios. Pero el partidario de los "clásicos" se alegraría demasiado pronto si reconociera allí la superioridad del bien común, cuyo *telos* lleva en su seno la naturaleza humana, sobre el regateo de los intereses individuales. Puesto que entonces se manifiesta el fondo del problema: para los fundadores de la "filosofía política", esta sumisión de la lógica del intercambio al bien común se expresa de una manera bien determinada: es la sumisión de la igualdad aritmética

que preside los intercambios mercantiles y las penas judiciales, a la igualdad geométrica que, en pro de la armonía común, establece la proporción de las partes de la cosa común poseídas por cada parte de la comunidad según la cuota que ésta aporta al bien común. Pero este pasaje de la aritmética vulgar a la geometría ideal implica en sí mismo un extraño compromiso con el empirismo, un singular cómputo de las "partes" de la comunidad. Para que la ciudad esté ordenada según el bien, es preciso que las cuotas de comunidad sean estrictamente proporcionales a la *axia* de cada parte de la comunidad: al *valor* que aporta a la comunidad y al *derecho* que este valor le da de poseer una parte del poder común. Detrás de la oposición problemática de *sympheron* y *blaberon* se esconde la cuestión política esencial. Para que exista la filosofía política es preciso que el orden de las idealidades políticas se ligue a un arreglo de las "partes" de la ciudad, a un cómputo cuyas complejidades ocultan tal vez una cuenta errónea fundamental, una cuenta errónea que podría ser el *blaberon*, la distorsión constitutiva de la política misma. Lo que los "clásicos" nos enseñan es en primer lugar esto: la política no es asunto de vínculos entre los individuos y de relaciones entre éstos y la comunidad; compete a una cuenta de las "partes" de la comunidad, la cual es siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea.

Veamos de más cerca, en efecto, estas *axiai*, estos títulos de comunidad. Aristóteles enumera tres: la riqueza de los pocos (los *oligoi*); la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo (*demos*). Concebido unilateralmente, cada uno de estos títulos da un régimen particular, amenazado por la sedición de los otros: la oligarquía de los ricos, la aristocracia de la gente de bien o la democracia del pueblo. En cambio, la exacta combinación de sus títulos de comunidad procura el bien común. Un desequilibrio secreto, empero, perturba esta bella construcción. Es posible sin duda medir la contribución

respectiva de las competencias oligárquicas y aristocráticas y del control popular a la búsqueda del bien común. El Libro III de la *Política* se esfuerza por concretar este cálculo, por definir las cantidades de capacidad política que posee la minoría de los hombres de "mérito" y la mayoría de los hombres comunes. La metáfora de la mezcla permite representar una comunidad alimentada por la suma proporcional de las cualidades respectivas "de la misma manera, dice Aristóteles, que un alimento impuro mezclado con uno puro hace al conjunto más aprovechable que la pequeña cantidad inicial".[2] Lo puro y lo impuro pueden mezclar sus efectos. ¿Pero cómo pueden medirse uno a otro en su principio? ¿Cuál es exactamente el título poseído por cada una de esas partes? En la bella armonía de las *axiai*, sólo un título se deja reconocer con facilidad: la riqueza de los *oligoi*. Pero es también el que depende únicamente de la aritmética de los intercambios. Así, pues, ¿qué es en cambio la libertad aportada por la gente del pueblo a la comunidad? ¿Y en qué les es propia? Es aquí donde se revela la cuenta errónea fundamental. En primer lugar, la libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable sino una pura facticidad: detrás de la "autoctonía", mito de origen reivindicado por el *demos* ateniense, se impone el hecho en bruto que hace de la democracia un objeto escandaloso para el pensamiento: por el mero hecho de haber nacido en tal ciudad, y muy en especial en la ciudad ateniense, después de que en ésta hubiera sido abolida la esclavitud por deudas, cualquiera de esos cuerpos parlantes condenados al anonimato del trabajo y la reproducción, de esos cuerpos parlantes que no tienen más valor que los esclavos –y aun menos, puesto que, dice Aristóteles, el esclavo recibe su virtud de la virtud de su amo–, cualquier artesano o tendero se cuenta en esa parte de la ciudad que se denomina pueblo, como participantes en los asuntos comunes en tanto tales. La mera imposibilidad de que los

[2] Aristóteles, *Política*, III, 1281 b 36.

oligoi redujeran a la esclavitud a sus deudores se transformó en la apariencia de una libertad que sería la propiedad positiva del pueblo como parte de la comunidad.

Algunos atribuyeron esta promoción del pueblo y su libertad a la sabiduría del buen legislador, cuyo arquetipo proporciona Solón. Otros la adjudicaron a la "demagogia" de ciertos nobles, que se apoyaban en el populacho para apartar a sus rivales. Cada una de estas explicaciones supone ya una cierta idea de la política. Por lo tanto, en vez de inclinarse por una o por otra, más vale detenerse en lo que las motiva: el nudo originario del hecho y el derecho y la relación singular que establece entre dos palabras clave de la política, la igualdad y la libertad. La sabiduría "liberal" nos describe complacientemente los efectos perversos de una igualdad artificial que viene a contrariar la libertad natural de emprender e intercambiar. En cuanto a los clásicos, encuentran en el origen de la política un fenómeno de una profundidad completamente distinta: es la libertad, como propiedad vacía, la que viene a poner un límite a los cálculos de la igualdad mercantil, a los efectos de la simple ley del *debe* y el *haber*. La libertad, en suma, viene a separar a la oligarquía de sí misma, a impedirle gobernar por el mero juego aritmético de las ganancias y las deudas. La ley de la oligarquía consiste, en efecto, en que la igualdad "aritmética" rija sin trabas, que la riqueza sea inmediatamente idéntica a la dominación. Podrá decirse que los pobres de Atenas estaban sometidos al poder de los nobles, no al de los comerciantes. Pero, precisamente, la libertad del pueblo de Atenas reduce la dominación natural de los nobles, fundada sobre el carácter ilustre y antiguo de su linaje, a su mera dominación como ricos propietarios y acaparadores de la propiedad común. Reduce a los nobles a su condición de ricos y transforma su derecho absoluto, rebajado al poder de los ricos, en una *axia* particular.

Pero la cuenta errónea no se detiene allí. Lo "propio"

del *demos*, que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto. El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud– pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Las gentes del pueblo, en efecto, son simplemente libres *como* los otros. Ahora bien, hacen un título específico de esta simple identidad con quienes, por otra parte, son en todo superiores a ellas. El *demos* se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos. Y, a la vez, esta parte que no lo es identifica su propiedad impropia con el principio exclusivo de la comunidad, y su nombre –el nombre de la masa indistinta de los hombres sin cualidades– con el nombre mismo de la comunidad. Puesto que la libertad –que es simplemente la cualidad de quienes no tienen ninguna otra: ni mérito, ni riqueza– se cuenta al mismo tiempo como la virtud común. Permite al *demos* –es decir, al agrupamiento fáctico de los hombres sin cualidades, de esos hombres que, nos dice Aristóteles, "no tenían parte en nada"–[3] identificarse por homonimia con el todo de la comunidad. Tal es la distorsión fundamental, el nudo original del *blaberon* y del *adikon* cuya "manifestación" va a cortar toda deducción de lo útil en lo justo: el pueblo se apropia la cualidad común como cualidad propia. Lo que aporta a la comunidad es verdaderamente el litigio. Esto es preciso entenderlo en un doble sentido: el título que aporta es una propiedad litigiosa ya que estrictamente no le pertenece. Pero esta propiedad litigiosa no es en verdad más que la institución de un común-litigioso. La masa de los hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño [tort] que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen "parte en nada". Es en nombre

[3] Aristóteles, *Constitución de Atenas*, II.

del daño [tort] que las otras partes le infligen que el pueblo se identifica con el todo de la comunidad. Lo que no tiene parte –los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno– no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo. Pero también es a través de la existencia de esta parte de los sin parte, de esa nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política, es decir dividida por un litigio fundamental, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse a sus "derechos". El pueblo no es una clase entre otras. Es la clase de la distorsión que perjudica a la comunidad y la instituye como "comunidad" de lo justo y de lo injusto.

Es así como, para gran escándalo de la gente de bien, el *demos*, el revoltijo de la gente sin nada, se convierte en el pueblo, la comunidad política de los atenienses libres, la que habla, se cuenta y decide en la Asamblea, tras lo cual los logógrafos escriben: ''Εδοξε τω Δήμϖ: ha complacido al pueblo, el pueblo ha decidido. Para el inventor de nuestra filosofía política, Platón, esta fórmula se deja traducir fácilmente en la equivalencia de dos términos, *demos* y *doxa*: ha complacido a aquellos que no conocen sino esas ilusiones del más y del menos que se llaman placer y pena; hubo *doxa*, "apariencia" para el pueblo, apariencia de pueblo. Pueblo no es más que la apariencia producida por las sensaciones de placer y de pena manejadas por retóricos y sofistas para acariciar o espantar al gran animal, la masa indistinta de la gente sin nada reunida en la asamblea.

Digámoslo de entrada: el odio resuelto del antidemócrata Platón ve más justamente en los fundamentos de la política y la democracia que los tibios amores de esos apologistas cansados que nos aseguran que conviene amar "razonablemente", vale decir "moderadamente", a la democracia. Aquél ve, en efecto, lo que éstos han olvidado: la cuenta errónea de la democracia que, en última instancia, no es más que la cuenta errónea funda-

dora de la política. Hay política –y no simplemente dominación– porque hay un cómputo erróneo en las partes del todo. Es esta imposible ecuación la que resume la fórmula prestada por Herodoto al persa Otanes: ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα: el todo está en lo múltiple.[4] El *demos* es lo múltiple idéntico al todo: lo múltiple como uno, la parte como todo. La diferencia cualitativa inexistente de la libertad produce esta ecuación imposible que no se deja comprender en la partición de la igualdad aritmética que rige la compensación de las ganancias y las pérdidas y la igualdad geométrica que debe asociar una cualidad a un rango. El pueblo, al mismo tiempo, siempre es más o menos que sí mismo. La gente de bien se divierte o se aflige con todas las manifestaciones de lo que para ella es fraude y usurpación: el *demos* es la mayoría en lugar de la asamblea, la asamblea en lugar de la comunidad, los pobres en nombre de la ciudad, los aplausos a modo de aceptación, las piedras contadas en lugar de una decisión tomada. Pero todas estas manifestaciones de desigualdad del pueblo consigo mismo no son más que las monedas sueltas de una cuenta errónea fundamental: esa imposible igualdad de lo múltiple y el todo que produce la apropiación de la libertad como propia del pueblo. Esta imposible igualdad arruina en cadena toda la deducción de las partes y los títulos que constituyen la ciudad. A continuación de esta singular propiedad del *demos*, está la de los *aristoi*, la virtud, que se presenta como el lugar de un extraño equívoco. ¿Quiénes son exactamente estas gentes de bien o de excelencia que aportan la virtud al crisol común, así como el pueblo aporta una libertad que no es suya? Si no son el sueño del filósofo, la cuenta de su sueño de proporción transformado en parte del todo, bien podrían no ser otra cosa que el otro nombre de los *oligoi*, es decir lisa y llanamente los ricos. El mismo Aristóteles que en la *Etica a Nicómaco* o en el Libro III de la *Política* se empeña por dar consisten-

[4] Herodoto, *Historias*, III, 80, 30.

cia a las tres partes y a los tres títulos, nos lo confiesa sin hacer un misterio en el Libro IV o bien en la *Constitución de Atenas*: a decir verdad, la ciudad no tiene más que dos partes, los ricos y los pobres. "Prácticamente en todos lados, son las personas acomodadas quienes parecen hacer las veces de la gente de bien."[5] Así, pues, es a los arreglos que distribuyen los poderes o las apariencias de poder entre estas dos únicas partes, estas partes irreductibles de la ciudad, a los que hay que exigir la realización de esta *areté* comunitaria para la cual los *aristoi* siempre faltarán.

¿Hay que entender por ello simplemente que las cuentas eruditas de la proporción geométrica no son sino las construcciones ideales mediante las cuales la buena voluntad filosófica procura originariamente corregir la realidad primera e insoslayable de la lucha de clases? La respuesta a esta pregunta sólo puede darse en dos tiempos. En primer lugar, es preciso subrayarlo: son los antiguos, mucho más que los modernos, quienes reconocieron en el principio de la política la lucha de los pobres y los ricos. Pero, precisamente, reconocieron –aun cuando quisieran borrarla– su realidad propiamente política. La lucha de ricos y pobres no es la realidad social con la cual debería contar la política. No constituye sino una unidad con su institución. Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o un partido de los pobres. No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos. Antes bien, hay que decir sin duda que es la política –esto es, la interrupción de los meros efectos de la dominación de los ricos– la que hace existir a los pobres como entidad. La pretensión exorbitante del *demos* a ser el todo de la comunidad no hace más que realizar a su manera –la de un *partido*– la condición de la política. La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la

[5] Aristóteles, *Política*, IV, 1294 a 17-19.

política como forma específica de vínculo. La misma define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir dividida, fundada sobre una distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones. Al margen de esta institución, no hay política. No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta.

Es esta pura alternativa la que nos presenta un relato de Herodoto en forma de apólogo. Este relato-apólogo ejemplar está dedicado a la revuelta de los esclavos de los escitas. Los escitas, nos dice, tienen la costumbre de vaciar los ojos de aquellos a quienes reducen a la esclavitud para mejor someterlos a su tarea servil, que consiste en ordeñar el ganado. Este orden normal de las cosas resultó trastornado por sus grandes expediciones. Partidos a la conquista de Media, los guerreros escitas se internaron profundamente en Asia y fueron retenidos allí a lo largo de toda una generación. Durante ese mismo tiempo, nació una generación de hijos de esclavos, que crecieron con los ojos abiertos. De su mirada sobre el mundo, llegaron a la conclusión de que no existían motivos particulares para ser esclavos, puesto que habían nacido de la misma manera que sus amos distantes y con los mismos atributos. Como las mujeres que habían permanecido en los hogares les confirmaron esta identidad de naturaleza, decidieron, hasta que hubiera una prueba en contrario, que eran los iguales de los guerreros. En consecuencia, rodearon el territorio con un gran foso y se armaron para esperar a pie firme el retorno de los conquistadores. Cuando éstos volvieron, creyeron que, con sus lanzas y sus arcos, acabarían fácilmente con esa rebelión de vaqueros. El ataque resultó un fracaso. Fue entonces cuando un guerrero más avisado apreció la situación y la expuso a sus camaradas de armas:

> Soy de la opinión de que dejemos aquí nuestras lanzas y nuestros arcos y que los abordemos llevando en las manos el látigo con que azuzamos a nuestros caballos. Hasta aquí,

> ellos nos veían armados e imaginaban que eran nuestros pares y de igual nacimiento. Pero cuando nos vean con látigos en vez de armas, sabrán que son nuestros esclavos y, al comprenderlo, se rendirán.[6]

Así se hizo, y con pleno éxito: sorprendidos por ese espectáculo, los esclavos huyeron sin combatir.

El relato de Herodoto nos ayuda a comprender de qué manera el paradigma de la "guerra servil" y el "esclavo alzado" pudo acompañar como su negativo a toda manifestación de la lucha de los "pobres" contra los "ricos". El paradigma de la guerra servil es el de una realización puramente guerrera de la igualdad de los dominados y los dominadores. Los esclavos de los escitas constituyen como campo atrincherado el territorio de su antigua servidumbre y oponen armas a armas. Esta demostración igualitaria desconcierta al principio a quienes se consideraban sus amos naturales. Pero cuando éstos vuelven a exhibir las insignias de la diferencia de naturaleza, los alzados ya no tienen con qué replicar. Lo que no pueden hacer es transformar la igualdad guerrera en libertad política. Esta igualdad, literalmente marcada sobre el territorio y defendida por las armas, no crea una comunidad dividida. No se transforma en la propiedad impropia de esa libertad que instituye al *demos* al mismo tiempo como parte y como todo de la comunidad. Ahora bien, no hay política sino por la interrupción, la torsión primera que instituye a la política como el despliegue de una distorsión o un litigio fundamental. Esta torsión es la distorsión, el *blaberon* fundamental con que se topa el pensamiento filosófico de la comunidad. *Blaberon* significa "lo que detiene la corriente", dice una de las etimologías fantásticas del *Cratilo*.[7] Ahora bien, más de una vez sucede que estas etimologías fantásticas tocan un nudo de pensamiento esencial. *Bla-*

[6] Herodoto, *Historias*, IV, 3.
[7] Platón, *Cratilo*, 417 d/e.

beron significa la corriente interrumpida, la torsión primera que bloquea la lógica natural de las "propiedades". Esta interrupción obliga a pensar la proporción, la *analogia* del cuerpo comunitario. Pero también corrompe de antemano el sueño de esta proporción.

Puesto que la distorsión no es simplemente la lucha de clases, la disensión interna que debe corregirse dando a la ciudad su principio de unidad, fundándola sobre la *arkhé* de la comunidad. Es la imposibilidad misma de la *arkhé*. Las cosas serían demasiado sencillas si lo único que existiera fuera la desgracia de la lucha que opone a ricos y pobres. La solución del problema se encontró pronto. Bastaría con suprimir la causa de la disensión, es decir la desigualdad de las riquezas, dando a cada uno una parte igual de tierra. El mal es más profundo. Del mismo modo que el pueblo no es verdaderamente el pueblo sino los pobres, los pobres mismos no son verdaderamente los pobres. Sólo son el reino de la ausencia de cualidad, la efectividad de la disyunción primordial que lleva el nombre vacío de libertad, la propiedad impropia, el título del litigio. Ellos mismos son por anticipado la unión contrahecha de lo propio que no es verdaderamente propio y de lo común que no es verdaderamente común. Son simplemente la distorsión o la torsión constitutivas de la política como tal. El partido de los pobres no encarna otra cosa que la política misma como institución de una parte de los que no tienen parte. Simétricamente, el partido de los ricos no encarna otra cosa que la antipolítica. De la Atenas del siglo V a.C. hasta nuestros gobiernos, el partido de los ricos no habrá dicho nunca sino una sola cosa, que es precisamente la negación de la política: *no hay parte de los que no tienen parte.*

Esta proposición fundamental puede, desde luego, modularse de manera diferente según lo que se denomina la evolución de las costumbres y las mentalidades. En la franqueza antigua que subsiste incluso en los "liberales" del siglo XIX, se expresa así: sólo hay jefes y subordinados,

gente de bien y gente sin nada, elites y multitudes, expertos e ignorantes. En los eufemismos contemporáneos, la proposición se enuncia de otra forma: sólo hay *partes* de la sociedad: mayorías y minorías sociales, categorías socioprofesionales, grupos de interés, comunidades, etc. No hay más que partes de las que hay que hacer interlocutores. Pero, tanto bajo las formas civilizadas de la sociedad contractual y el gobierno de concertación como bajo las brutales de la afirmación desigualitaria, la proposición fundamental se mantiene sin modificaciones: no hay parte de los que no tienen parte. No hay más que las partes de las partes. Dicho de otra manera: no hay política, no debería haberla. La guerra de los pobres y los ricos es así la guerra por la existencia misma de la política. El litigio sobre la cuenta de los pobres como pueblo, y del pueblo como comunidad, es el litigio sobre la existencia de la política por el cual hay política. La política es la esfera de actividad de un común que no puede sino ser litigioso, la relación entre partes que no son partidos y entre títulos cuya suma nunca es igual al todo.

Tal es el escándalo primordial de la política que la facticidad democrática propone a la consideración de la filosofía. El proyecto nuclear de la filosofía, tal como se resume en Platón, consiste en reemplazar el orden aritmético, el orden del más y del menos que rige el intercambio de los bienes perecederos y los males humanos, por el orden divino de la proporción geométrica que rige el verdadero bien, el bien común que es virtualmente la ventaja de cada uno sin ser la desventaja de nadie. Una ciencia, la ciencia matemática, proporciona su modelo, el modelo de un orden del número cuyo rigor mismo obedece a que escapa a la medida común. El camino del bien pasa por la sustitución de la aritmética de los tenderos y los pleitistas por una matemática de los inconmensurables. El problema es que existe al menos un dominio en que el simple orden del más y el menos fue suspendido, reemplazado por un orden, por una proporción específica. Este

dominio se llama política. La política existe a causa de una dimensión que escapa a la medida ordinaria, esa parte de los que no tienen parte que es nada y todo. Esta dimensión paradójica ya detuvo la "corriente" de las grandezas mercantiles, suspendió los efectos de la aritmética en el cuerpo social. La filosofía quiere reemplazar en la ciudad y en el alma, lo mismo que en la ciencia de las superficies, los volúmenes y los astros, la igualdad aritmética por la igualdad geométrica. Ahora bien, lo que le presenta la libertad vacía de los atenienses es el efecto de otra igualdad, que suspende la aritmética simple sin fundar ninguna geometría. Esta igualdad es simplemente la igualdad de cualquiera con cualquiera, vale decir, en última instancia, la ausencia de *arkhé*, la pura contingencia de todo orden social. El autor del *Gorgias* pone toda su pasión en probar que esta igualdad no es otra cosa que la igualdad aritmética de los oligarcas, es decir la desigualdad del deseo, el apetito sin medida que hace girar a las almas vulgares en el círculo del placer al que la pena acompaña indefinidamente, y a los regímenes en el círculo infernal de la oligarquía, la democracia y la tiranía. La "igualdad" que los jefes del partido popular dieron a Atenas no es para él más que la avidez nunca domesticada del siempre más: siempre más puertos y navíos, mercancías y colonias, arsenales y fortificaciones. Pero él bien sabe que el mal es más profundo. El mal no es esta hambre insaciable de navíos y fortificaciones. Es que en la Asamblea del pueblo, cualquier zapatero o herrero puede levantarse para dar su opinión sobre la manera de pilotear esos navíos o construir esas fortificaciones y, más aún, sobre la manera justa o injusta de utilizarlos para el bien común. El mal no es el *siempre más* sino el *cualquiera*, la revelación brutal de la *anarquía* última sobre la que descansa toda jerarquía. El debate acerca de la naturaleza o la convención que opone a Sócrates contra Protágoras o Calicles es todavía una manera tranquilizadora de presentar el escándalo. El fundamento de la política, en

efecto, no es más la convención que la naturaleza: es la ausencia de fundamento, la pura contingencia de todo orden social. Hay política simplemente porque ningún orden social se funda en la naturaleza, ninguna ley divina ordena las sociedades humanas. Tal es la lección que Platón mismo da en el gran mito del *Político*. Es vano querer buscar modelos en la época de Cronos y los necios ensueños de los reyes pastores. Entre la época de Cronos y nosotros, el corte de la distorsión ya se ha producido siempre. Cuando a uno se le ocurre fundar en su principio la proporción de la ciudad, es que la democracia ya pasó por allí. Nuestro mundo gira "en sentido contrario", y quien quiera curar a la política de sus males no tendrá más que una solución: la mentira que inventa una naturaleza social para dar una *arkhé* a la comunidad.

Hay política porque –cuando– el orden natural de los reyes pastores, de los señores de la guerra o de los poseedores es interrumpido por una libertad que viene a actualizar la igualdad última sobre la que descansa todo orden social. Antes que el *logos* que discute sobre lo útil y lo nocivo, está el *logos* que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este *logos* primordial está corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural. No hay duda de que los inferiores obedecen en la casi totalidad de los casos. Lo que queda es que el orden social es devuelto por ello a su contingencia última. En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad. Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces. En efecto, lo que por lo común se atribuye a la historia política o a la

ciencia de lo político compete la mayor parte de las veces a otras maquinarias que obedecen al ejercicio de la majestad, al vicariato de la divinidad, al mando de los ejércitos o a la gestión de los intereses. Sólo hay política cuando esas maquinarias son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, esto es, en definitiva, la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden.

Quien enunciará este secreto último de la política es un "moderno", Hobbes, aunque, por las necesidades de su causa, lo rebautizará guerra de todos contra todos. En cuanto a los "clásicos", delimitan con mucha exactitud esta igualdad, al mismo tiempo que se sustraen a su enunciado. Es que su libertad se define en relación con un contrario muy específico que es la esclavitud. Y el esclavo es precisamente quien tiene la capacidad de comprender un *logos* sin tener la capacidad del *logos*. Es esta transición específica entre la animalidad y la humanidad la que Aristóteles define con mucha exactitud: "ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν", el esclavo es quien participa en la comunidad del lenguaje sólo en la forma de la comprensión (*esthesis*), no de la posesión (*hexis*).[8] La naturalidad contingente de la libertad del hombre del pueblo y la naturalidad de la esclavitud pueden entonces compartirse sin remitir a la contingencia última de la igualdad. Esto también quiere decir que esta igualdad puede plantearse como carente de consecuencias sobre algo como la política. Es la demostración que Platón ya había efectuado al hacer que el esclavo de Menón descubriera la regla de duplicación del cuadrado. Que el pequeño esclavo pueda llegar tan bien como Sócrates a esta operación que separa al orden geométrico del orden aritmético, que participe por lo tanto en la misma inteligen-

[8] Aristóteles, *Política*, I, 1254 b 22.

cia, no define para él ninguna forma de inclusión comunitaria.

Así, pues, los "clásicos" delimitan la igualdad primera del *logos* sin nombrarla. En cambio, lo que definen de una manera que seguirá siendo incomprensible para los pensadores modernos del contrato y el estado de naturaleza, es la torsión que provoca ese principio que no lo es, cuando surte efecto como "libertad" de la gente sin nada. Hay política cuando la contingencia igualitaria interrumpe como "libertad" del pueblo el orden natural de las dominaciones, cuando esta interrupción produce un dispositivo específico: una división de la sociedad en partes que no son "verdaderas" partes; la institución de una parte que se iguala al todo en nombre de una "propiedad" que no le es propia, y de un "común" que es la comunidad de un litigio. Tal es en definitiva la distorsión que, al colarse entre lo útil y lo justo, prohíbe toda deducción de uno en el otro. La institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases. La lucha de clases no es el motor secreto de la política o la verdad oculta tras sus apariencias. Es la política misma, la política tal como la encuentran, siempre ya allí, quienes quieren fundar la comunidad sobre su *arkhé*. No hay que entender con ello que la política existe porque unos grupos sociales entran en lucha a causa de sus intereses divergentes. La torsión por la cual hay política es del mismo modo la que instaura a las clases como diferentes a sí mismas. El proletariado no es una clase sino la disolución de todas las clases, y en eso consiste su universalidad, dirá Marx. Es preciso dar a este enunciado toda su generalidad. La política es la institución del litigio entre clases que no lo son verdaderamente. "Verdaderas" clases: esto quiere decir –querría decir– partes reales de la sociedad, categorías correspondientes a sus funciones. Ahora bien, ocurre con el *demos* ateniense que se identifica con la comunidad entera lo mismo que con el proletariado marxista que se declara como excepción radical a la comunidad. Uno y otro unen al nombre de

una parte de la sociedad el mero título de la igualdad de cualquiera con cualquiera, por la cual todas las clases se desunen y existe la política. La universalidad de la política es la de una diferencia en sí de cada parte y del diferendo como comunidad. La distorsión que instituye la política no es en primer lugar la disensión de las clases, es la diferencia consigo misma de cada una que impone a la división misma del cuerpo social la ley de la mezcla, la ley de cualquiera haciendo cualquier cosa. Platón tiene para ello una palabra: *polypragmosyne*, el hecho de hacer "mucho", de hacer "demasiado", de hacer cualquier cosa. Si el *Gorgias* es la interminable demostración de que la igualdad democrática no es sino la desigualdad tiránica, la organización de la *República* es una persecución interminable de esa *polypragmosyne*, esa confusión de las actividades apta para destruir toda repartición ordenada de las funciones de la ciudad y hacer entrar a las clases unas dentro de las otras. El Libro IV de la *República*, en el momento de definir la justicia –la verdadera justicia, la que excluye la distorsión–, nos advierte solemnemente: esta confusión "causaría a la ciudad el mayor perjuicio y con justa razón se la consideraría el crimen capital".[9]

La política comienza por una distorsión capital: el suspenso que la libertad vacía del pueblo instituye entre el orden aritmético y el orden geométrico. No es la utilidad común la que puede fundar la comunidad política, como así tampoco el enfrentamiento y la armonización de los intereses. La distorsión por la cual hay política no es ninguna culpa que exija reparación. Es la introducción de una inconmensurabilidad en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes. Esta inconmensurabilidad no rompe solamente la igualdad de las ganancias y las pérdidas. También arruina por anticipado el proyecto de la ciudad ordenada según la proporción del *cosmos*, fundada sobre la *arkhé* de la comunidad.

[9] Platón, *República*, IV, 434 c.

LA DISTORSION: POLITICA Y POLICIA

La bella deducción de las propiedades del animal lógico en los fines del animal político encubre por lo tanto un desgarramiento. Entre lo útil y lo justo está lo inconmensurable de la distorsión, que por sí sola instituye a la comunidad política como antagonismo de partes de la comunidad que no son verdaderas partes del cuerpo social. Pero, a su vez, la falsa continuidad de lo útil en lo justo viene a denunciar la falsa evidencia de la oposición bien tajante que separa a los hombres dotados del *logos* de los animales limitados al solo instrumento de la voz (*phoné*). La voz, dice Aristóteles, es un instrumento destinado a un fin limitado. En general, sirve para que los animales indiquen (*semainein*) su sensación de dolor o de agrado. Agrado y dolor se sitúan más acá de la partición que reserva a los seres humanos y a la comunidad política el sentimiento de lo provechoso y lo perjudicial, *por lo tanto* la puesta en común de lo justo y lo injusto. Pero, al distinguir tan claramente las funciones corrientes de la

voz y los privilegios de la palabra, ¿puede olvidar Aristóteles el furor de las acusaciones lanzadas por su maestro Platón contra el "gran animal" popular? El Libro VI de la *República*, en efecto, se complace en mostrarnos al gran animal respondiendo a las palabras que lo acarician con el tumulto de sus aclamaciones y a las que lo irritan con el estrépito de sus reprobaciones. Por eso, la "ciencia" de quienes se presentan en su recinto consiste enteramente en conocer los efectos de voz que hacen gruñir al gran animal y los que lo tornan dócil y amable. Así como el *demos* usurpa el título de la comunidad, la democracia es el régimen –el modo de vida– donde la voz que no sólo expresa sino que también procura los sentimientos ilusorios del placer y la pena usurpa los privilegios del *logos* que hace reconocer lo justo y ordena su realización en la proporción comunitaria. La metáfora del gran animal no es una simple metáfora. Sirve rigurosamente para rechazar hacia el lado de la animalidad a esos seres parlantes sin cualidades que introducen la perturbación en el *logos* y en su realización política como *analogia* de las partes de la comunidad.

Así, pues, la simple oposición de los animales lógicos y los animales fónicos no es en modo alguno el dato sobre el cual se fundaría la política. Esta, al contrario, es una apuesta del litigio mismo que la instituye. En el corazón de la política hay una doble distorsión, un conflicto fundamental y nunca librado como tal, sobre la relación entre la capacidad del ser parlante sin propiedad y la capacidad política. Para Platón, la multiplicidad de los seres parlantes anónimos a los que se llama pueblo perjudica toda distribución ordenada de los cuerpos en comunidad. Pero, a la inversa, "pueblo" es el nombre, la forma de subjetivación de esa distorsión inmemorial y siempre actual por la cual el orden social se simboliza expulsando a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento. Puesto que, con anterioridad a las deudas que ponen a las gentes sin nada bajo la dependencia de los oligarcas, está

la distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un *logos* –una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene– y aquellos de quienes no hay un *logos*, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada. Hay política porque el *logos* nunca es meramente la palabra, porque siempre es indisolublemente la *cuenta* en que se tiene esa palabra: la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta.

Es eso lo que narra un pensador francés del siglo XIX al reescribir el relato hecho por Tito Livio de la secesión de los plebeyos romanos en el Aventino. En 1829, Pierre-Simon Ballanche publica en la *Revue de Paris* una serie de artículos con el título de "Fórmula general de la historia de todos los pueblos aplicada a la historia del pueblo romano". A su manera, entonces, Ballanche vincula la política de los "clásicos" y la de los "modernos". El relato de Tito Livio asociaba el fin de la guerra contra los volscos, la retirada de la plebe hacia el Aventino, la embajada de Menenio Agripa, su fábula célebre y el retorno de los plebeyos al orden. Ballanche reprocha al historiador latino su incapacidad para pensar el acontecimiento de otra manera que como una revuelta, un levantamiento de la miseria y la ira que instaura una relación de fuerzas carente de sentido. Tito Livio es incapaz de dar al conflicto su sentido porque es incapaz de situar la fábula de Menenio Agripa en su verdadero contexto: el de una disputa sobre la cuestión de la palabra misma. Al centrar su relato apólogo en las discusiones de los senadores y las acciones verbales de los plebeyos, Ballanche efectúa una nueva puesta en escena del conflicto en la que toda la cuestión en juego es saber si existe un escenario común en donde plebeyos y patricios puedan debatir algo.

La posición de los patricios intransigentes es simple: no hay motivo para discutir con los plebeyos, por la sencilla razón de que éstos no hablan. Y no hablan porque son seres sin nombre, privados de *logos*, es decir de inscripción simbólica en la ciudad. Viven una vida puramente individual que no transmite nada sino la vida misma, reducida a su facultad reproductiva. Quien carece de nombre no *puede* hablar. Fue un error fatal del enviado Menenio imaginarse que de la boca de los plebeyos salían *palabras*, cuando lógicamente lo único que puede salir es ruido.

> ¡Poseen la palabra como nosotros, se atrevieron a decir a Menenio! ¿Es un dios quien cerró la boca de éste, quien cegó su mirada, quien hizo zumbar sus oídos? ¿Es un vértigo sagrado el que lo ha atrapado? (...) no supo responderles que tenían una palabra transitoria, una palabra que es un sonido fugitivo, una especie de mugido, signo de la necesidad y no manifestación de la inteligencia. Están privados de la palabra eterna que era en el pasado y será en el porvenir."[1]

El discurso que Ballanche presta a Appio Claudio dispone perfectamente el argumento de la disputa. Entre el lenguaje de quienes tienen un nombre y el mugido de los seres sin nombre, no hay situación de intercambio lingüístico que pueda constituirse, y tampoco reglas ni código para la discusión. Este veredicto no refleja simplemente el empecinamiento de los dominadores o su enceguecimiento ideológico. Estrictamente, expresa el orden de lo sensible que organiza su dominación, que es esta dominación misma. Más que un traidor a su clase, el enviado Menenio, que cree haber escuchado hablar a los plebeyos, es víctima de una ilusión de los sentidos. El orden que estructura la dominación de los patricios no sabe de *logos* que pueda ser

[1] Ballanche, "Formule générale de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain", *Revue de Paris*, septiembre de 1830, p. 94.

articulado por seres privados de *logos*, ni de *palabra* que puedan proferir unos seres sin nombre, unos seres de los que no hay *cuenta*.

Frente a ello, ¿qué hacen los plebeyos reunidos en el Aventino? No se atrincheran a la manera de los esclavos de los escitas. Hacen lo que era impensable para éstos: instituyen otro orden, otra división de lo sensible al constituirse no como guerreros iguales a otros guerreros sino como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan. Ejecutan así una serie de actos verbales que imitan los de los patricios: pronuncian imprecaciones y apoteosis; delegan en uno de ellos la consulta a *sus* oráculos; se dan representantes tras rebautizarlos. En síntesis, se conducen como seres con nombre. Se descubren, en la modalidad de la transgresión, como seres parlantes, dotados de una palabra que no expresa meramente la necesidad, el sufrimiento y el furor, sino que manifiesta la inteligencia. Escriben, dice Ballanche, "un nombre en el cielo": un lugar en un orden simbólico de la comunidad de los seres parlantes, en una comunidad que aún no tiene efectividad en la ciudad romana.

El relato nos presenta estos dos escenarios y nos muestra observadores y emisarios que circulan entre los dos –en un solo sentido, desde luego: son patricios atípicos que vienen a ver y escuchar lo que sucede en este escenario inexistente de derecho–. Y lo que observan es este fenómeno increíble: los plebeyos transgredieron en los hechos el orden de la ciudad. Se dieron nombres. Ejecutaron una serie de actos verbales que vinculan la vida de sus cuerpos a palabras y a usos de las palabras. En síntesis, en el lenguaje de Ballanche, de "mortales" que eran se convirtieron en "hombres", vale decir seres que inscriben en palabras un destino colectivo. Se convirtieron en seres susceptibles de hacer promesas y firmar contratos. La consecuencia es que, cuando Menenio Agripa narra su apólogo, lo escuchan cortésmente y le agradecen, pero

para pedirle a continuación un tratado. Aquél protesta airadamente diciendo que la cosa es lógicamente imposible. Por desgracia, nos dice Ballanche, en un solo día su apólogo había "envejecido un ciclo". La cosa es sencilla de formular: desde el momento en que los plebeyos podían comprender su apólogo –el apólogo de la desigualdad necesaria entre el principio vital patricio y los miembros ejecutantes de la plebe–, es que ya eran necesariamente iguales. El apólogo quiere dar a entender una división desigual de lo sensible. Ahora bien, el sentido necesario para comprender esa división presupone una división igualitaria que arruina la primera. Pero sólo el despliegue de una escena de manifestación específica da una efectividad a esta igualdad. Sólo ese dispositivo mide la distancia del *logos* consigo mismo y da realidad a esa medida al organizar otro espacio sensible donde se comprueba que los plebeyos hablan *como* los patricios y que la dominación de éstos no tiene otro fundamento que la pura contingencia de todo orden social.

En el relato de Ballanche, el Senado romano está animado por un Consejo secreto de ancianos sabios. Estos saben que, guste o no guste, cuando un ciclo está terminado está terminado. Y llegan a la conclusión de que, dado que los plebeyos se han convertido en seres de palabra, no hay otra cosa que hacer que hablar con ellos. Esta conclusión está de acuerdo con la filosofía que Ballanche toma de Vico: el pasaje de una edad de la palabra a otra no es cuestión de revuelta que pueda suprimirse, es cuestión de revelación progresiva, que se reconoce en sus signos y contra la que no se lucha. Pero lo que nos importa aquí, más que esta filosofía determinada, es la manera en que el apólogo delimita la relación entre el privilegio del *logos* y el juego del litigio que instituye la escena política. Con anterioridad a toda medida de los intereses y los títulos de tal o cual parte, el litigio se refiere a la existencia de las partes como partes, a la existencia de una relación que las constituye como tales. Y el doble sentido del *logos*,

como palabra y como cuenta, es el lugar donde se juega ese conflicto. El apólogo del Aventino nos permite reformular el enunciado aristotélico sobre la función política del *logos* humano y sobre la significación de la distorsión que manifiesta. La palabra por la cual hay política es la que mide la distancia misma de la palabra y su cuenta. Y la *esthesis* que se manifiesta en esta palabra es la disputa misma acerca de la constitución de la *esthesis*, acerca de la partición de lo sensible por la que determinados cuerpos se encuentran en comunidad. Partición se entenderá aquí en el doble sentido del término: comunidad y separación. Es la relación de una y otra la que define una partición de lo sensible. Y es esta relación la que está en juego en el "doble sentido" del apólogo: el que éste hace entender y el que hace falta para entenderlo. Saber si los plebeyos hablan es saber si hay algo "entre" las partes. Para los patricios, no hay escena política *puesto que* no hay partes. No hay partes dado que los plebeyos, al no tener *logos*, no *son*. "Vuestra desgracia es no ser, dice un patricio a los plebeyos, y esa desgracia es ineluctable."[2]

Allí está el punto decisivo que es oscuramente designado por la definición aristotélica o la polémica platónica, pero, en cambio, ocultado claramente por todas las concepciones intercambistas, contractuales o comunicacionales de la comunidad política. La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él. Antes que nada es preciso establecer que el escenario existe para el uso de un interlocutor que no lo ve y que no tiene motivos para verlo *dado que* aquél no existe. Las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes. La "discusión" sobre la distorsión no es un intercambio –ni siquiera violento– entre interlocutores constituidos. Concierne a la misma situación verbal y a sus actores. No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en

[2] Ballanche, *op. cit.*, p. 75.

común sus intereses. Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo "entre" ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada. La facticidad de la libertad ateniense y el carácter extraordinario de la secesión plebeya ponen así en escena un conflicto fundamental que es a la vez marcado y omitido por la guerra servil de Escitia. El conflicto separa dos modos del ser-juntos humano, dos tipos de partición de lo sensible, opuestos en su principio y anudados no obstante uno al otro en las cuentas imposibles de la proporción así como en las violencias del conflicto. Está el modo de ser-juntos que pone los cuerpos en su lugar y en su función de acuerdo con sus "propiedades", según su nombre o su ausencia de nombre, el carácter "lógico" o "fónico" de los sonidos que salen de su boca. El principio de este ser-juntos es sencillo: da a cada uno la parte que le corresponde según la evidencia de lo que es. En él, las maneras de ser, las maneras de hacer y las maneras de decir –o de no decir– remiten exactamente unas a otras. Los escitas, al vaciar los ojos de aquellos que no tienen más que ejecutar con sus manos la tarea que les asignan, dan un ejemplo salvaje de ello. Los patricios que no pueden entender la palabra de quienes no pueden tenerla dan su fórmula clásica. Los "políticos" de la comunicación y la encuesta que, a cada instante, nos brindan a todos el espectáculo acabado de un mundo que se volvió indiferente y la cuenta exacta de lo que cada grupo de edad y cada categoría socioprofesional piensan del "futuro político" de tal o cual ministro, bien podrían ser una fórmula moderna ejemplar. Así, pues, por un lado está la lógica que cuenta las partes de las meras partes, que distribuye los cuerpos en

el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno. Y está la otra lógica, la que suspende esta armonía por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica, de unos seres parlantes cualesquiera.

En el conflicto primordial que pone en litigio la deducción entre la capacidad de un ser parlante cualquiera y la comunidad de lo justo y lo injusto, hay que reconocer entonces dos lógicas del ser-juntos humano que en general se confunden bajo el nombre de política, cuando la actividad política no es otra cosa que la actividad que las comparte. Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policía*. No hay duda de que esta designación plantea algunos problemas. La palabra *policía* evoca corrientemente lo que se llama la baja policía, los cachiporrazos de las fuerzas del orden y las inquisiciones de las policías secretas, pero esta identificación restrictiva puede ser tenida por contingente. Michel Foucault demostró que, como técnica de gobierno, la policía definida por los autores de los siglos XVII y XVIII se extendía a todo lo que concierne al "hombre" y su "felicidad".[3] La baja policía no es más que una forma particular de un orden más general que dispone lo sensible en lo cual los cuerpos se distribuyen en comunidad. Es la debilidad y no la fuerza de este

[3] Michel Foucault, "*Omnes* et *singulatim*: vers une critique de la raison politique", *Dits et Écrits*, t. IV, pp. 134-161. [Viene al caso mencionar que también en castellano el término tiene un significado más amplio. El Diccionario Enciclopédico Abreviado Espasa-Calpe, por ejemplo, da como primera acepción: "Buen orden que se observa en las ciudades y naciones, cuando se cumplen las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno". (N. del T.)]

orden la que en ciertos Estados hace crecer a la baja policía, hasta ponerla a cargo de la totalidad de las funciones de policía. Es lo que atestigua *a contrario* la evolución de las sociedades occidentales que hace de lo policial un elemento de un dispositivo social donde se anudan lo médico, lo asistencial y lo cultural. En él, lo policial está consagrado a convertirse en consejero y animador tanto como agente del orden público y no hay duda de que algún día su nombre mismo se modificará, atrapado en ese proceso de eufemización mediante el cual nuestras sociedades revalorizan, al menos en imagen, todas las funciones tradicionalmente despreciadas.

Así, pues, en lo sucesivo emplearé la palabra *policía* y el adjetivo *policial* en ese sentido amplio que es también un sentido "neutro", no peyorativo. Sin embargo, no identifico a la policía con lo que se designa con el nombre de "aparato del Estado". La noción de aparato del Estado, en efecto, está atrapada en el supuesto de una oposición entre Estado y sociedad donde el primero es representado como la máquina, el "monstruo frío" que impone la rigidez de su orden a la vida de la segunda. Ahora bien, esta representación presupone ya cierta "filosofía política", es decir cierta confusión de la política y la policía. La distribución de los lugares y las funciones que define un orden policial depende tanto de la espontaneidad supuesta de las relaciones sociales como de la rigidez de las funciones estatales. La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. Pero para definir esto hace falta en primer lugar definir la configuración de lo sensible en que se inscriben unas y otras. De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perte-

neciente al discurso y tal otra al ruido. Es por ejemplo una ley de policía que hace tradicionalmente del lugar de trabajo un espacio privado no regido por los modos del ver y del decir propios de lo que se denomina el espacio público, donde el *tener parte* del trabajador se define estrictamente por la remuneración de su trabajo. La policía no es tanto un "disciplinamiento" de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen.

Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido. Puede ser la actividad de los plebeyos de Ballanche que hacen uso de una palabra que "no tienen". Puede ser la de esos obreros del siglo XIX que ponen en razones colectivas relaciones de trabajo que no competen sino a una infinidad de relaciones individuales privadas. O también la de esos manifestantes o constructores de barricadas que literalizan como "espacio público" las vías de comunicación urbanas. Espectacular o no, la actividad política es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte, la que, en última instancia, manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de

cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante. Hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos. El primero es el proceso policial en el sentido que se intentó definir. El segundo es el proceso de la igualdad. Con este término, entendamos provisoriamente el conjunto abierto de las prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y por la preocupación de verificar esa igualdad.

La formulación de esta oposición obliga a algunas precisiones y entraña algunos corolarios. En primerísimo lugar, no haremos del orden policial así definido la noche donde todo vale. La práctica de los escitas que vaciaban los ojos de sus esclavos y la de las modernas estrategias de la información y la comunicación que, a la inversa, permiten ver sin límites, competen ambas a la policía. No se sacará de ello en modo alguno la conclusión nihilista de que una y otra son equivalentes. Nuestra situación es en todos los aspectos preferible a la de los esclavos de los escitas. Hay una policía menos buena y una mejor –la mejor no es, por lo demás, la que sigue el orden supuestamente natural de las sociedades o la ciencia de los legisladores sino aquella a la que las fracturas de la lógica igualitaria llegaron a apartar las más de las veces de su lógica "natural"–. La policía puede procurar toda clase de bienes, y una policía puede ser infinitamente preferible a otra. Esto no cambia su naturaleza, que es lo único que está en cuestión aquí. El régimen del sondeo de opinión y de la exhibición permanente de lo real es en la actualidad la forma corriente de la policía en las sociedades occidentales. La policía puede ser gentil y amable. No por ello deja de ser lo contrario de la política, y conviene circunscribir lo que corresponde a cada una. Es así como muchas de las cuestiones tradicionalmente catalogadas como referidas a las relaciones de la moral y la política no conciernen, en rigor, sino a las relaciones de la moral y la policía. Saber, por ejemplo, si todos los medios son buenos para asegurar

la tranquilidad de la población y la seguridad del Estado es una cuestión que no compete al pensamiento político –lo cual no quiere decir que no pueda proporcionar el lugar de una intervención transversal de la política–. Del mismo modo, es así como la mayor parte de las medidas que nuestros clubes y laboratorios de "reflexión política" imaginan sin tregua para cambiar o renovar la política mediante el acercamiento del ciudadano al Estado o del Estado al ciudadano, en realidad ofrecen a la política su alternativa más simple: la de la mera policía. Puesto que la representación de la comunidad que identifica la ciudadanía como propiedad de los individuos, definible en una relación de mayor o menor proximidad entre su lugar y el del poder público, es propia de la policía. En cuanto a la política, no conoce relación entre los ciudadanos y el Estado. Lo único que conoce son los dispositivos y las manifestaciones singulares mediante los cuales hay a veces una ciudadanía que nunca pertenece a los individuos como tales.

No habrá de olvidarse tampoco que si la política pone en acción una lógica completamente heterogénea a la de la policía, siempre está anudada a ésta. La razón es simple. La política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político. Todo lo que aquélla hace es darle una actualidad en la forma de casos, inscribir, en la forma del litigio, la verificación de la igualdad en el corazón del orden policial. Lo que constituye el carácter político de una acción no es su objeto o el lugar donde se ejerce sino únicamente su forma, la que inscribe la verificación de la igualdad en la institución de un litigio, de una comunidad que sólo existe por la división. La política se topa en todos lados con la policía. No obstante, es preciso pensar este encuentro como encuentro de los heterogéneos. Para ello hay que renunciar al beneficio de ciertos conceptos que aseguran de antemano el pasaje entre los dos dominios. El de poder es el primero

de ellos. Es éste el que hace poco permitió a una cierta buena voluntad militante asegurar que "todo es político" porque en todos lados hay relaciones de poder. A partir de allí pueden compartirse la visión sombría de un poder presente en todas partes y en todo momento, la visión heroica de la política como resistencia o la visión lúdica de los espacios afirmativos creados por quienes dan la espalda a la política y a sus juegos de poder. El concepto de poder permite concluir desde un "todo es policial" a un "todo es político". Ahora bien, la consecuencia no es buena. Si todo es político, nada lo es. Si, por lo tanto, es importante mostrar, como lo hizo magistralmente Michel Foucault, que el orden policial se extiende mucho más allá de sus instituciones y técnicas especializadas, es igualmente importante decir que nada es en sí mismo político, por el solo hecho de que en él se ejerzan relaciones de poder. Para que una cosa sea política, es preciso que dé lugar al encuentro de la lógica policial y la lógica igualitaria, el cual nunca está preconstituido.

Así pues, ninguna cosa en por sí misma política. Pero cualquiera puede llegar a serlo si da lugar al encuentro de las dos lógicas. Una misma cosa –una elección, una huelga, una manifestación– puede dar lugar a la política o no darle ningún lugar. Una huelga no es política cuando exige reformas más que mejoras o la emprende contra las relaciones de autoridad antes que contra la insuficiencia de los salarios. Lo es cuando vuelve a representar las relaciones que determinan el lugar del trabajo en su relación con la comunidad. La familia pudo convertirse en un lugar político, no por el mero hecho de que en ella se ejerzan relaciones de poder, sino porque resultó puesta en discusión en un litigio sobre la capacidad de las mujeres a la comunidad. Un mismo concepto –la opinión o el derecho, por ejemplo– puede designar una estructura del obrar político o una del orden policial. Es así como el mismo término opinión designa dos procesos opuestos: la reproducción de las legitimaciones estatales bajo la forma

de "sentimientos" de los gobernados o la constitución de un escenario de puesta en litigio de ese juego de las legitimaciones y los sentimientos; la elección entre unas respuestas propuestas o la invención de una pregunta que nadie se hacía. Pero hay que agregar que estas palabras también pueden designar y la mayoría de las veces designan el entrelazamiento mismo de las lógicas. La política actúa sobre la policía. Lo hace en lugares y con palabras que les son comunes, aun cuando dé una nueva representación a esos lugares y cambie el estatuto de esas palabras. Lo que habitualmente se postula como el lugar de lo político, a saber el conjunto de las instituciones del Estado, no es precisamente un lugar homogéneo. Su configuración está determinada por un estado de las relaciones entre la lógica política y la lógica policial. Pero también es, por supuesto, el lugar privilegiado donde su diferencia se disimula tras el supuesto de una relación directa entre la *arkhé* de la comunidad y la distribución de las instituciones, de las *arkhai* que realizan el principio.

Ninguna cosa es en sí misma política porque la política no existe sino por un principio que no le es propio, la igualdad. El estatuto de ese "principio" debe precisarse. La igualdad no es un dato que la política aplica, una esencia que encarna la ley ni una meta que se propone alcanzar. No es más que una presuposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción. Así, en el apólogo del Aventino, la presuposición igualitaria debe discernirse hasta en el discurso que pronuncia la fatalidad de la desigualdad. Menenio Agripa explica a los plebeyos que no son más que los miembros estúpidos de una ciudad cuyo corazón son los patricios. Pero, para enseñarles así su lugar, debe suponer que ellos entienden su discurso. Debe suponer esa igualdad de los seres parlantes que contradice la distribución policial de los cuerpos puestos en su lugar y asignados a su función.

Concedámoslo por anticipado a los espíritus asentados para quienes igualdad rima con utopía, en tanto la des-

igualdad evoca la sana robustez de las cosas naturales: esta presuposición es verdaderamente tan vacía como ellos la califican. Por sí misma no tiene ningún efecto particular, ninguna consistencia política. Puede incluso dudarse de que alguna vez tenga ese efecto o adquiera esa consistencia. Más aún, quienes llevaron esa duda a su límite extremo son los partidarios más resueltos de la igualdad. Para que haya política, es preciso que la lógica policial y la lógica igualitaria tengan un punto de coincidencia. En sí misma, esa consistencia de la igualdad vacía no puede ser sino una propiedad vacía, como lo es la libertad de los atenienses. La posibilidad o la imposibilidad de la política se juegan allí. También es aquí donde los espíritus asentados pierden sus puntos de referencia: para ellos, las que impiden la política son las nociones vacías de igualdad y libertad. Ahora bien, el problema es estrictamente inverso: para que haya política, es preciso que el vacío apolítico de la igualdad de cualquiera con cualquiera produzca el vacío de una propiedad política como la libertad del *demos* ateniense. Es una suposición que puede rechazarse. En otra parte analicé la forma pura de ese rechazo en el teórico de la igualdad de las inteligencias y de la emancipación intelectual, Joseph Jacotot.[4] Este opone radicalmente la lógica de la hipótesis igualitaria a la de la agregación de los cuerpos sociales. Para él siempre es posible dar prueba de la igualdad sin la cual no es pensable ninguna desigualdad, pero con la estricta condición de que esa prueba sea siempre singular, que en cada ocasión sea la reiteración del puro trazado de su verificación. Esta prueba siempre singular de la igualdad no puede consistir en ninguna forma de vínculo social. La igualdad se transforma en su contrario a partir del momento en que quiere inscribirse en un lugar de la organización social y estatal. Es así como la emancipación intelectual no puede institucionalizarse sin convertirse en instrucción del pueblo, es decir organización de su

[4] J. Rancière, *Le Maître ignorant*, París, Fayard, 1987.

minoría perpetua. Es por eso que los dos procesos deben mantenerse absolutamente ajenos entre sí, constituyendo dos comunidades radicalmente diferentes, aunque estén compuestas por los mismos individuos, la comunidad de las inteligencias iguales y la de los cuerpos sociales reunidos por la ficción desigualitaria. Jamás pueden anudarse, salvo que se quiera transformar a la igualdad en su contrario. La igualdad de las inteligencias, condición absoluta de toda comunicación y de todo orden social, no podría tener efecto en este orden por la libertad vacía de ningún sujeto colectivo. Todos los individuos de una sociedad pueden emanciparse. Pero esta emancipación –que es el nombre moderno del efecto de igualdad– nunca producirá el vacío de ninguna libertad perteneciente a un *demos* o a cualquier otro sujeto del mismo tipo. En el orden social, no podría haber vacío. No hay sino plenitud, pesos y contrapesos. Así, la política no es el nombre de nada. No puede ser otra cosa que la policía, es decir la negación de la igualdad.

La paradoja de la emancipación intelectual nos permite pensar el nudo esencial del *logos* y la distorsión, la función constitutiva de ésta para transformar la lógica igualitaria en lógica política. O bien la igualdad no provoca ningún efecto en el orden social, o bien lo provoca en la forma específica de la distorsión. La "libertad" vacía que hace de los pobres de Atenas el sujeto político *demos* no es otra cosa que la coincidencia de las dos lógicas. No es otra cosa que la distorsión que instituye a la comunidad como comunidad del litigio. La política es la práctica en la cual la lógica del rasgo igualitario asume la forma del tratamiento de una distorsión, donde se convierte en el argumento de una distorsión principial que viene a anudarse con tal litigio determinado en la distribución de las ocupaciones, las funciones y los lugares. Existe gracias a unos sujetos o unos dispositivos de subjetivación específicos. Estos miden los inconmensurables, la lógica del rasgo igualitario y la del orden policial. Lo hacen uniendo al título de tal

grupo social el mero título vacío de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Lo hacen superponiendo al orden policial que estructura la comunidad otra comunidad que no existe sino por y para el conflicto, una comunidad que es la del conflicto en torno a la existencia misma de lo común entre lo que tiene parte y lo que no la tiene.

La política es asunto de sujetos, o más bien de modos de subjetivación. Por *subjetivación* se entenderá la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia. Formalmente, el *ego sum, ego existo* cartesiano es el prototipo de esos sujetos indisociables de una serie de operaciones que implican la producción de un nuevo campo de experiencia. Toda subjetivación política proviene de esta fórmula. Esta es un *nos sumus, nos existimus*. Lo que quiere decir que el sujeto que aquélla hace existir no tiene ni más ni menos consistencia que ese conjunto de operaciones y ese campo de experiencia. La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial. Pueblo es la primera de esas multiplicidades que desunen a la comunidad con respecto a sí misma, la inscripción primera de un sujeto y una esfera de apariencia de sujeto sobre cuyo fondo otros modos de subjetivación proponen la inscripción de otros "existentes", otros sujetos del litigio político. Un modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencia de un litigio. "Obreros" o "mujeres" son identidades aparentemente sin misterio. Todo el mundo ve de *quién* se trata. Ahora bien, la subjetivación política los arranca de esta evidencia, al plantear la cuestión de la relación entre un *quién* y un *cuál* en la

aparente redundancia de una proposición de existencia. En política, "mujer" es el sujeto de experiencia –el sujeto desnaturalizado, desfeminizado– que mide la distancia entre una parte reconocida –la de la complementariedad sexual– y una ausencia de parte. Del mismo modo, "obrero", o mejor "proletario", es el sujeto que mide la distancia entre la parte del trabajo como función social y la ausencia de parte de quienes lo ejecutan en la definición de lo común de la comunidad. Toda subjetivación política es la manifestación de una distancia de este tipo. La bien conocida lógica policial que juzga que los proletarios militantes *no son* trabajadores sino desclasados y que las militantes de los derechos de las mujeres son criaturas ajenas a su sexo, en resumidas cuentas, tiene fundamento. Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte. La subjetivación política "proletaria", como traté de demostrarlo en otro lado, no es ninguna forma de "cultura", de *ethos* colectivo que cobre voz. Presupone, al contrario, una multiplicidad de fracturas que separan a los cuerpos obreros de su *ethos* y de la voz a la que se atribuye expresar su alma, una multiplicidad de acontecimientos verbales, es decir de experiencias singulares del litigio sobre la palabra y la voz, sobre la partición de lo sensible. El "tomar la palabra" no es conciencia y expresión de un sí mismo que afirma lo propio. Es ocupación del lugar donde el *logos* define otra naturaleza que la *phoné*. Esta ocupación supone que haya destinos de "trabajadores" que, de una manera u otra, sean desviados por una experiencia del poder de los *logoi* en que la reviviscencia de inscripciones políticas antiguas puede combinarse con el secreto descubierto del alejandrino. El animal político moderno es en primer lugar un animal literario, preso en el circuito de una literalidad que deshace las

relaciones entre el orden de las palabras y el orden de los cuerpos que determinaban el lugar de cada uno. Una subjetivación política es el producto de esas líneas de fractura múltiples por las cuales individuos y redes de individuos subjetivan la distancia entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento de la igualdad del *logos*.[5]

Así, pues, la diferencia que el desorden político viene a inscribir en el orden policial puede, en un primer análisis, expresarse como diferencia de una subjetivación a una identificación. La misma inscribe un nombre de sujeto como diferente a toda parte identificada de la comunidad. Este aspecto puede ilustrarse con un episodio histórico, una escena verbal que es una de las primeras apariciones políticas del sujeto proletario moderno. Se trata de un diálogo ejemplar en ocasión del proceso sustanciado en 1832 al revolucionario Auguste Blanqui. Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, responde simplemente: "proletario". Respuesta ante la cual el presidente objeta de inmediato: "Esa no es una profesión", sin perjuicio de escuchar en seguida la réplica del acusado: "Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos".[6] A consecuencia de lo cual el presidente acepta que el escribano anote esta nueva "profesión". En esas dos réplicas puede resumirse todo el conflicto de la política y la policía. En él, todo obedece a la doble acepción de una

[5] Que al mismo tiempo sea la pérdida, el pasaje más allá, en el sentido del *Untergang* nietzscheano, es lo que traté de mostrar en *La Nuit des prolétaires*, París, Fayard, 1981. Sobre la lógica de los acontecimientos verbales, me permito remitir también a mi libro *Les Noms de l'histoire*, París, Le Seuil, 1992 [*Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993]. Me parece que esta noción no carece de relaciones con lo que Jean-Luc Nancy piensa como la noción de "toma de palabra" en *Le Sens du monde*, París, Galilée, 1993.

[6] *Défense du citoyen Louis-Auguste Blanqui devant la Cour d'assises*, París, 1832, p. 4.

palabra, *profesión*. Para el procurador, que encarna la lógica policial, profesión quiere decir oficio: la actividad que pone un cuerpo en su lugar y su función. Ahora bien, es evidente que proletario no designa ningún oficio, a lo sumo un estado vagamente definido de trabajador manual miserable que, en todo caso, no se aviene con el acusado. Pero, como político revolucionario. Blanqui da a la misma palabra otra acepción: una profesión es un reconocimiento, una declaración de pertenencia a un colectivo. Con la salvedad de que ese colectivo tiene una naturaleza muy particular. La clase de los proletarios en la cual Blanqui hace profesión de incluirse no es en modo alguno identificable con un grupo social. Los proletarios no son ni los trabajadores manuales ni las clases laboriosas. Son la clase de los incontados, que no existe más que en la declaración misma por la cual se cuentan como quienes no son contados. El nombre de proletario no define ni un conjunto de propiedades (trabajador manual, trabajador industrial, miseria, etc.) que serían igualmente poseídas por una multitud de individuos, ni un cuerpo colectivo que encarna un principio, cuyos miembros serían esos individuos. Corresponde a un proceso de subjetivación que es idéntico al proceso de exposición de una distorsión. La subjetivación "proletaria" define, como sobreimpresión en relación con la multitud de los trabajadores, un sujeto de la distorsión. La subjetividad no es ni el trabajo ni la miseria, sino la mera cuenta de los incontados, la diferencia entre la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales y la igualdad de los seres parlantes.

Es también por eso que la distorsión que expone el nombre de proletario no se identifica de ninguna forma con la figura históricamente fechada de la "víctima universal" y con su *pathos* específico. La distorsión expuesta por el proletariado sufriente de la década de 1830 tiene la misma estructura lógica que el *blaberon* implicado en la libertad sin principios de ese *demos* ateniense que se

identificaba insolentemente con el todo de la comunidad. Simplemente, en el caso de la democracia ateniense, esta estructura lógica funciona en su forma elemental, en la unidad inmediata del *demos* como todo y como parte. La declaración de pertenencia proletaria, en cambio, explicita la distancia entre dos pueblos: el de la comunidad política declarada y el que se define por estar excluido de esa comunidad. "*Demos*" es el sujeto de la identidad de la parte y el todo. "Proletario", al contrario, subjetiva esa parte de los que no tienen parte que hace al todo diferente a sí mismo. Platón se encrespaba contra ese *demos* que es la cuenta de lo incontable. Blanqui, con el nombre de proletarios, inscribe a los incontados en el espacio donde son contables como incontados. La política en general está hecha de esas *cuentas erróneas*, es la obra de clases que no lo son, que inscriben con el nombre particular de una parte excepcional o un todo de la comunidad (los pobres, el proletariado, el pueblo) la distorsión que separa y reúne dos lógicas heterogéneas de la comunidad. El concepto de la distorsión, por lo tanto, no se vincula a ninguna dramaturgia de "victimización". Corresponde a la estructura original de toda política. La distorsión es simplemente el modo de subjetivación en el cual la verificación de la igualdad asume una figura política. Hay política en razón de un solo universal, la igualdad, que asume la figura específica de la distorsión. Esta instituye un universal singular, un universal polémico, al anudar la presentación de la igualdad, como parte de los que no tiene parte, con el conflicto de las partes sociales.

La distorsión fundadora de la política es por lo tanto de una naturaleza muy particular, que conviene distinguir de las figuras a las que se la asimila de buen grado, con lo que se hace desaparecer a la política en el derecho, la religión o la guerra. Se distingue en primer lugar del litigio jurídico objetivable como relación entre unas partes determinadas, pautable según procedimientos jurídi-

cos apropiados. Esto obedece simplemente al hecho de que las partes *no* existen con anterioridad a la declaración de la distorsión. El proletariado, antes de la distorsión que expone su nombre, no tiene ninguna existencia como parte real de la sociedad. Por eso la distorsión que expone no podría zanjarse en la forma de un acuerdo entre partes. No se zanja porque los sujetos que la distorsión política pone en juego no son entidades a las cuales les ocurriera por accidente tal o cual distorsión sino sujetos cuya existencia misma es el modo de manifestación de esa distorsión. La persistencia de ésta es infinita porque la verificación de la igualdad es infinita y la resistencia de todo orden policial a esa verificación es una cuestión de principios. Pero esta distorsión que no es zanjable no es sin embargo intratable. No se identifica ni con la guerra inexpiable ni con la deuda irrescatable. La distorsión política no se zanja –por objetivación del litigio y compromiso entre las partes–. Pero se trata –mediante dispositivos de subjetivación que la hacen consistir como relación modificable entre partes, como modificación incluso del terreno sobre el cual se libra el juego–. Los inconmensurables de la igualdad de los seres parlantes y de la distribución de los cuerpos sociales se miden uno al otro, y esta medida tiene efecto sobre la distribución misma. Entre la regulación jurídica y la deuda inexpiable, el litigio político revela un carácter inconciliable que sin embargo puede tratarse. Simplemente, ese tratamiento excede todo diálogo de intereses respectivos así como toda reciprocidad de derechos y deberes. Pasa por la constitución de sujetos específicos que toman a su cargo la distorsión, le dan una figura, inventan sus nuevas formas y sus nuevos nombres y llevan adelante su tratamiento en un montaje específico de *demostraciones*: de argumentos "lógicos" que son al mismo tiempo reordenamientos de la relación entre la palabra y su *cuenta*, de la configuración sensible que recorta los dominios y los poderes del *logos* y la *phoné*, los lugares de lo visible y lo

invisible, y los articula en el reparto de las partes y sus partes. Una subjetivación política vuelve a recortar el campo de la experiencia que daba a cada uno su identidad con su parte. Deshace y recompone las relaciones entre los modos del *hacer*, los modos del *ser* y los modos del *decir* que definen la organización sensible de la comunidad, las relaciones entre los espacios donde se hace tal cosa y aquellos donde se hace tal otra, las capacidades vinculadas a ese *hacer* y las que son exigidas por otro. Pregunta, por ejemplo, si el trabajo o la maternidad son un asunto privado o social, si esta función social es o no una función pública, si esta función pública implica una capacidad política. Un sujeto político no es un grupo que "toma conciencia" de sí mismo, se da una voz, impone su peso en la sociedad. Es un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada, es decir en el nudo entre los repartos del orden policial y lo que ya esta inscripto allí de igualdad, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones. Es así, por ejemplo, como una huelga obrera en su forma clásica puede reunir dos cosas que no tienen "nada que ver" una con la otra: la igualdad proclamada por las Declaraciones de los Derechos del Hombre y un oscuro asunto de horas de trabajo o de reglamento de un taller. El acto político de la huelga consiste entonces en construir la relación entre esas cosas que no tienen relación, en ver juntas como objeto del litigio la relación y la no relación. Esta construcción implica toda una serie de desplazamientos en el orden que define la "parte" del trabajo: supone que una multiplicidad de relaciones de individuo (el empleador) a individuo (cada uno de sus empleados) se postule como relación colectiva, que el lugar privado del trabajo se plantee como perteneciente al dominio de una visibilidad pública, que el estatuto mismo de la relación entre el ruido (máquinas, gritos o padecimientos) y la palabra argumentadora que configura el lugar y la parte del trabajo como relación privada

vuelva a representarse. Una subjetivación política es una capacidad de producir esos escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas, al postular existencias que son al mismo tiempo inexistencias o inexistencias que son a la vez existencias.

Así lo hace de manera ejemplar Jeanne Deroin cuando, en 1849, se presenta a una elección legislativa a la cual no puede presentarse, es decir que demuestra la contradicción de un sufragio universal que excluye a su sexo de esta universalidad. Ella se muestra a sí misma y al sujeto "las mujeres" como necesariamente incluidos en el pueblo francés soberano que disfruta del sufragio universal y de la igualdad de todos ante la ley, y al mismo tiempo como radicalmente excluidos. Esta demostración no es meramente la denuncia de una inconsecuencia o una mentira de lo universal. Es también la puesta en escena de la contradicción misma de la lógica policial y de la lógica política que está en el corazón de la definición republicana de la comunidad. La demostración de Jeanne Deroin no es política en el mismo sentido que si dijera que el hogar y la familia son también cosa "política". En sí mismos, el hogar y la familia no son más políticos que la calle, la fábrica o la administración. La demostración es política porque pone en evidencia el extraordinario embrollo que señala la relación republicana entre la parte de las mujeres y la definición misma de lo común de la comunidad. La república es a la vez el régimen fundado sobre una declaración igualitaria que no sabe de diferencia entre los sexos y la idea de una complementariedad de las leyes y las costumbres. Según esta complementariedad, la parte de las mujeres es la de las costumbres y la educación a través de las cuales se forman los espíritus y los corazones de los ciudadanos. La mujer es madre y educadora, no sólo de los futuros ciudadanos que son sus hijos sino también, muy en particular en el caso de la mujer pobre, de su marido. El espacio doméstico es así a la vez espacio

privado, separado del espacio de la ciudadanía, y un espacio comprendido en la complementariedad de las leyes y las costumbres que define el cumplimiento de la ciudadanía. La aparición indebida de una mujer en el escenario electoral transforma en modo de exposición de una distorsión, en el sentido lógico, ese *topos* republicano de las leyes y las costumbres que envuelve a la lógica policial en la definición de lo político. Al construir la universalidad singular, polémica, de una demostración, ella hace aparecer lo universal de la república como universal particularizado, torcido en su definición misma por la lógica policial de las funciones y las partes. Esto quiere decir, a la inversa, que ella transforma en argumentos del *nos sumus, nos existimus* femenino todas esas funciones, "privilegios" y capacidades que la lógica policial, así politizada, atribuye a las mujeres madres, educadoras, protectoras y civilizadoras de la clase de los ciudadanos legisladores.

Es así como la puesta en relación de dos cosas sin relación se convierte en la medida de lo inconmensurable entre dos órdenes: el de la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales en una partición de lo sensible y el de la capacidad igual de los seres parlantes en general. Verdaderamente se trata de inconmensurables. Pero estos inconmensurables se miden bien uno a otro. Y esta medida vuelve a representar las relaciones de las partes y sus partes, los objetos susceptibles de dar lugar al litigio, los sujetos capaces de articularlo. Produce a la vez nuevas inscripciones de la igualdad como libertad y una esfera de nueva visibilidad para otras demostraciones. La política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos.

LA RAZON DEL DESACUERDO

Lo inconmensurable que funda la política no se identifica, por lo tanto, con ninguna "irracionalidad". Sin duda, es más bien la medida misma de la relación entre un *logos* y la *alogia* que éste define –en el doble sentido de la *alogia* que, en el griego de Platón y Aristóteles, significa dos cosas: la animalidad de la criatura puramente consagrada al ruido del placer y el dolor, pero también la inconmensurabilidad que separa al orden geométrico del bien de la simple aritmética de los intercambios y las reparaciones–. Hay verdaderamente una lógica de la política. Pero esta lógica debe estar fundada en la dualidad misma del *logos*, palabra y cuenta de la palabra, y tiene que relacionarse con su propia función específica: hacer manifiesta (*deloun*) una *esthesis* de la que el apólogo de Ballanche nos mostró que era el lugar de una partición, una comunidad y una división. Perder de vista esta doble especificidad del "diálogo" político es encerrarse en las falsas alternativas que exigen elegir entre las luces de la racionalidad comu-

nicativa y las tinieblas de la violencia originaria o la diferencia irreductible. La racionalidad política, precisamente, sólo es pensable con la condición de sustraerse a la alternativa donde cierto racionalismo quiere encerrarla: o bien el intercambio entre interlocutores que ponen en discusión sus intereses o sus normas, o bien la violencia de lo irracional.

Plantear una alternativa semejante es, en efecto, presuponer un poco apresuradamente como adquirido lo que está en cuestión: la identificación de la discusión propia de la racionalidad política y de su *manifestación* de lo justo y lo injusto con cierta situación del acto de habla. Se identifica así la racionalidad del diálogo con la relación de locutores que se dirigen uno al otro, según la modalidad gramatical de la primera y la segunda personas, para confrontar sus intereses y sus sistemas de valores y poner a prueba su validez. Se da por sentado con demasiada facilidad que esto constituye una descripción exacta de las formas del *logos* político racional y que, en consecuencia, es así como la justicia se abre un camino en las relaciones sociales: por el encuentro de interlocutores que, en un mismo movimiento, escuchan un enunciado, comprenden el acto que lo hizo enunciar y toman a su cargo la relación intersubjetiva que sostiene esta comprensión. De este modo, la pragmática del lenguaje en general (las condiciones exigidas para que un enunciado tenga sentido y efecto para quien lo emite) daría el *telos* del intercambio razonable y justo.

¿Es verdaderamente así como el *logos* circula y tiene efecto en las relaciones sociales: en esta identidad de la comprensión y la intercomprensión? Desde luego, puede responderse que esta identificación es una anticipación, que debe anticipar una situación ideal, no dada todavía, de la interlocución. Concedamos que una ilocución lograda es siempre la anticipación de una situación de habla que aún no está dada. Pero de ello no se sigue en modo alguno que el vector de esa anticipación sea la identidad entre comprender y comprender. Al contrario, es la dife-

rencia entre dos acepciones de "comprender" la que instituye la racionalidad de la interlocución política y funda el tipo de "éxito" que le es propio: no el acuerdo de los interlocutores sobre la repartición óptima de las partes, sino la manifestación óptima de la partición. El uso corriente, en efecto, basta para instruirnos sobre un hecho de lenguaje singular: las expresiones que contienen el verbo "comprender" se cuentan entre las que más comúnmente deben ser interpretadas de manera no literal y, la mayoría de las veces, hasta ser entendidas estrictamente por antífrasis. En el uso social corriente, una expresión como "¿Me comprendió?" es una falsa interrogación cuyo contenido afirmativo es éste: "No tiene nada que comprender, no necesita comprender", e incluso, eventualmente: "No está en condiciones de comprender. Lo único que tiene que hacer es obedecer". Así, "Usted me comprende" es una expresión que nos dice que precisamente "comprender" quiere decir dos cosas diferentes, si no opuestas: comprender un problema y comprender una orden. En la lógica pragmática, el locutor está obligado, para el éxito de su propia actuación, a someterla a condiciones de validez que dependen de la intercomprensión. Carente de lo cual cae en la "contradicción performativa" que arruina la fuerza de su enunciado. Ahora bien, "¿Me comprendió?" es un performativo que se burla de la "contradicción performativa", porque su propia ejecución, su manera de hacerse comprender, es trazar la línea de partición entre dos sentidos de la misma palabra y dos categorías de seres parlantes. Ese performativo hace entender a aquellos a quienes se dirige que hay gente que comprende los problemas y gente que tiene que comprender las órdenes que los primeros les dan. Es un designador de la partición de lo sensible, que realiza, sin tener que conceptualizarla, la distinción aristotélica entre quienes sólo tienen la *esthesis* del *logos* y quienes tienen su *hexis*.[1]

[1] *Cf.* Aristóteles, *Política*, I, 1254 b 22, antes mencionado.

Decir esto no significa invocar la fatalidad de una ley del poder que siempre vendría por anticipado a marcar con su sello la lengua de la comunicación y con su violencia toda racionalidad argumentativa. Significa únicamente decir que esta racionalidad política de la argumentación nunca puede ser la mera explicitación de lo que quiere decir hablar. Someter los enunciados a las condiciones de su validez es poner en litigio el modo en el cual cada una de las partes participa en el *logos*. Una situación de argumentación política siempre debe extenderse a la partición preexistente y constantemente reproducida de una lengua de los problemas y una lengua de las órdenes. El engaño del "Ustedes me comprenden" no es la noche del poder donde se abismarían las capacidades de la argumentación –y en especial las de la argumentación del derecho–. Pero obliga a complejizar el escenario. Del mismo modo, la respuesta a "¿Me comprenden?" va necesariamente a desmultiplicarse. El destinatario de esta ilocución, en efecto, va a contestar reflejando en varios niveles el enunciado y su doble sentido. En un primer nivel, va a responder: "Lo comprendemos porque comprendemos". Lo cual quiere decir: "Como comprendemos sus órdenes, compartimos con usted la misma facultad de comprender". Pero, en un segundo grado, esta tautología se complica precisamente por la puesta en evidencia –la puesta en un común litigioso– de la diferencia presupuesta por la pregunta: la diferencia entre lengua de las órdenes y lengua de los problemas que es también la diferencia interior del *logos*: la que separa la comprensión de un enunciado y la comprensión de la cuenta de la palabra de cada uno que implica. Por lo tanto, la respuesta va a complicarse de esta forma: "Comprendemos lo que usted dice cuando dice «¿Me comprenden?». Comprendemos que al decir «Ustedes me comprenden», en realidad dice: «No necesitan comprenderme, no tienen los medios de comprenderme, etc.»"

Pero esta misma comprensión en segundo grado puede

comprenderse y universalizarse de dos maneras opuestas, según la forma en que articule la comunidad y la no comunidad implicadas por la diferencia de la capacidad parlante y la cuenta de la palabra. La primera manera pone a esa cuenta en situación de intérprete última del sentido del enunciado. Se resumiría así, entonces: "Comprendemos que usted utiliza el medio de la comunicación para imponernos su lenguaje. Comprendemos que miente al postular como lengua común la lengua de sus órdenes. Comprendemos, en suma, que todo universal de la lengua y la comunicación no es más un engaño, que no hay sino los idiomas del poder y que nosotros también debemos forjar el nuestro". La segunda manera razonará a la inversa, haciendo de la comunidad (de capacidad) la razón última de la no comunidad (de la cuenta): "Comprendemos que usted quiere señalarnos que hay dos lenguas y que no podemos comprenderlo. Advertimos que usted hace eso para dividir el mundo entre quienes mandan y quienes obedecen. Nosotros decimos, al contrario, que hay un solo lenguaje que nos es común y que, en consecuencia, lo comprendemos aun cuando usted no quiera. En síntesis, comprendemos que usted miente al negar que hay un lenguaje común".

La respuesta a la falsa pregunta "¿Me comprenden?" implica por lo tanto la constitución de un escenario de habla específico donde se trata de construir otra relación explicitando la posición del enunciador. El enunciado así completado resulta entonces sustraído a la situación de habla en que funcionaba naturalmente. Se lo pone en otra situación donde ya no funciona, donde es objeto de un examen, devuelto al estatuto de enunciado de una lengua común. Es en este espacio del comentario que objetiva y universaliza el enunciado "funcional" donde las pretensiones de validez de este enunciado son radicalmente puestas a prueba. En la institución de lo común litigioso propio de la política, el *cum* del *comentario* que objetiva la diferencia del *logos* consigo mismo, en la diferencia polé-

mica de una primera y una tercera personas, no se separa, en efecto, del *cum* de la *comunicación* entre una primera y una segunda personas. No hay duda de que es la desconfianza ante esta desmultiplicación de las personas lo que contraría los esfuerzos hechos por Jürgen Habermas para distinguir la racionalidad argumentativa creadora de comunidad de la simple discusión y armonización de los intereses particulares. En *El discurso filosófico de la modernidad*, reprocha a aquellos a quienes combate el hecho de tomar en el escenario argumentativo y comunicacional el punto de vista del observador, de la tercera persona, que congela la racionalidad comunicativa cuyo trabajo se efectúa en el juego de una primera persona comprometida a abrazar el punto de vista de la segunda.[2] Pero una oposición semejante bloquea la racionalidad argumentativa de la discusión política en la misma situación de habla que quiere superar: la mera racionalidad del diálogo de los intereses. Al desconocer esta desmultiplicación de las personas que está vinculada a la desmultiplicación del *logos* político, olvida también que la tercera persona es tanto una persona de interlocución directa e indirecta como una de observación y objetivación. Olvida que corrientemente se habla a los interlocutores en tercera persona, no sólo en las fórmulas de cortesía de varias lenguas, sino en todas las situaciones en que se trata de postular la relación entre los interlocutores como la apuesta misma de la situación de interlocución. Nuestro teatro resume ese juego en algunos diálogos ejemplares, como éste entre el cocinero-cochero de Harpagón y su intendente:

—¡Maese Jacques hace verdaderamente lo razonable!
—¡El señor intendente hace verdaderamente lo necesario!

[2] "Bajo la mirada de la tercera persona, no importa que se dirija al exterior o al interior, todo se congela como objeto", *Le Discours philosophique de la modernité*, París, Gallimard, 1988, p. 352 [*El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus].

Estos conflictos teatrales que son conflictos domésticos resultan adecuados para mostrarnos el vínculo entre la "tercera persona de cortesía" y esta tercera persona de identificación que institucionaliza el conflicto social, la del representante obrero que declara: "Los trabajadores no aceptarán, etc." Se omite la lógica del juego de las personas aquí implicada si se rebaja esa tercera persona enunciada por una primera, ya sea al proceso natural –al proceso "animal"– de la *esthesis* de un cuerpo colectivo que cobra voz, ya al engaño de una identificación con un cuerpo colectivo imposible o ausente. Los juegos de la tercera persona son esenciales para la lógica de la discusión política. Precisamente, ésta no es nunca un simple diálogo. Siempre es menos y más. Es menos, dado que el litigio, la diferencia del *logos* consigo mismo, siempre se declara en la forma de un monólogo. Es más porque el comentario instituye una desmultiplicación de las personas. En ese juego, el "ellos" cumple una triple función. Primeramente, designa al otro, como aquel con quien se debate no sólo un conflicto de intereses sino la situación misma de los interlocutores como seres parlantes. En segundo lugar, se dirige a una tercera persona ante la cual plantea virtualmente esta cuestión. En tercer lugar, instituye a la primera persona, el "yo" o el "nosotros" del interlocutor, como representante de una comunidad. El conjunto de estos juegos es lo que en política quiere decir "opinión pública". Una opinión pública *política* –distinta de la gestión policial de los procesos de legitimación estatales– no es en principio la red de los espíritus ilustrados que discuten problemas comunes. Es más bien una opinión docta de un tipo particular: una opinión que juzga la manera misma en que se habla y cuyo orden social obedece al hecho de hablar y a su interpretación. Por allí puede comprenderse el vínculo histórico entre la fortuna de algunos sirvientes de comedia y la formación de la idea misma de opinión pública.

En el corazón de toda argumentación y de todo litigio

argumentativo políticos hay una disputa primordial que se refiere a lo que implica la inteligencia del lenguaje. Con seguridad, todo interlocutor supone una comprensión de un contenido de la ilocución. Pero la cuestión litigiosa se refiere a si esta comprensión presupone un *telos* de la intercomprensión. Por "cuestión litigiosa" quieren decirse dos cosas. Primeramente, hay allí una presuposición que nos resta probar. Pero allí se encuentra también el litigio primordial que está en juego detrás de todo litigio argumentativo particular. Toda situación de interlocución y de argumentación es escindida desde el principio por la cuestión litigiosa –irresuelta y conflictiva– de saber lo que se deduce de la inteligencia de un lenguaje.

En efecto, de esta inteligencia puede deducirse algo o bien nada. Del hecho de que un inferior comprenda una orden puede deducirse simplemente que esa orden fue bien dada, que quien ordena realizó bien el trabajo que le corresponde y que en consecuencia quien recibe la orden ejecutará bien el suyo, que es la prolongación del primero, de acuerdo con la partición entre la simple *esthesis* y la plenitud de la *hexis*. Pero también puede deducirse una consecuencia completamente trastocante: como el inferior comprendió la orden del superior, aquél participa de la misma comunidad de los seres parlantes, es, en ello, su igual. Se deduce, en suma, que la desigualdad de los rangos sociales no funciona más que en razón de la igualdad misma de los seres parlantes.

Esta deducción es, en el sentido propio del término, trastocante. En efecto, cuando a uno se le ocurre hacerla, hace tiempo que las sociedades dan vueltas. Y dan vueltas sobre la idea de que la inteligencia del lenguaje no tiene consecuencias para la definición del orden social. Avanzan con sus funciones y sus órdenes, sus reparticiones de las partes y sus partes, sobre la base de una idea que parece confirmada por la lógica más simple, a saber, que la desigualdad existe en razón de la desigualdad. La consecuencia de ello es que la lógica de la inteligencia no

se presenta “normalmente“ más que en la forma de la paradoja trastocante y el conflicto interminable. Decir que hay un escenario común de la palabra *dado que* el inferior entiende lo que dice el superior: esto sólo puede hacerse por la institución de una discordancia, de un enfrentamiento de principios entre dos campos: están quienes creen que hay inteligencia en la inteligencia, es decir que todos los seres parlantes son iguales en tanto seres parlantes. Y están los que no lo creen. Pero la paradoja radica en esto: quienes creen que hay inteligencia en la inteligencia no pueden, precisamente, hacer valer esta deducción más que bajo la forma del conflicto, del desacuerdo, ya que deben hacer ver una consecuencia que nada permite ver. A causa de ello, el escenario político, el escenario de comunidad paradójica que pone en común el litigio, no podría identificarse con un modelo de comunicación entre interlocutores constituidos sobre objetos o fines correspondientes a un lenguaje común. Sin embargo, no por ello se lo devuelve a una incomunicabilidad de los lenguajes, a una imposibilidad de inteligencia vinculada con la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. La interlocución política siempre mezcló los juegos de lenguaje y los regímenes de frases y siempre singularizó lo universal en unas secuencias demostrativas hechas de la coincidencia de los heterogéneos. Con juegos de lenguaje y regímenes de frases heterogéneas, siempre se construyeron intrigas y argumentaciones comprensibles. Puesto que el problema no es entenderse entre gente que habla, en sentido propio o figurado, “lenguas diferentes”, como tampoco remediar “fallos del lenguaje” mediante la invención de lenguajes nuevos. Es saber si los sujetos que se hacen contar en la interlocución “son” o “no son”, si hablan o si hacen ruido. Es saber si hay razón para ver el objeto que ellos designan como el objeto visible del conflicto. Es saber si el lenguaje común en el cual exponen la distorsión es verdaderamente un lenguaje común. La disputa no se refiere a contenidos del lenguaje más o

menos transparentes u opacos. Se refiere a la consideración de los seres parlantes como tales. Es por eso que no hay razón para oponer una edad moderna del litigio, vinculada al gran relato de ayer y a la dramaturgia de la víctima universal, y una edad moderna del diferendo, ligada al estallido contemporáneo de los juegos de lenguaje y los pequeños relatos.[3] La heterogeneidad de los juegos de lenguaje no es un destino de las sociedades actuales que supuestamente viene a suspender el gran relato de la política. Al contrario, es constitutiva de la política, es lo que la separa del igual intercambio jurídico y mercantil por un lado, de la alteridad religiosa o guerrera por el otro.

Tal es el sentido de la escena en el Aventino. Esta escena excepcional no es simplemente un "relato de origen". Este "origen" no deja de repetirse. El relato de Ballanche se presenta en la forma singular de una profecía retrospectiva: un momento de la historia romana es reinterpretado de una manera que lo transforma en profecía del destino histórico de los pueblos en general. Pero esta profecía retrospectiva es también una anticipación del futuro inmediato. El texto de Ballanche aparece en la *Revue de Paris* entre la primavera y el otoño de 1830. Entre esas dos fechas estalla la revolución parisina de julio que a muchos les parece como la demostración *hic et nunc* de esa "fórmula general de todos los pueblos" de la que hablaba Ballanche. Y a esa revolución la sigue toda una serie de movimientos sociales que presentan exactamente la misma forma que su relato. El nombre de los actores, el decorado y los accesorios pueden cambiar. Pero la fórmula es la misma. En torno a todo conflicto singular, ésta consiste en crear un escenario donde se pone en juego la igualdad o la desigualdad de los interlocutores del conflicto como seres parlantes. No hay duda de que en la época en que Ballanche escribe su apólogo ya no se dice que los equivalentes de los plebeyos antiguos, los proleta-

[3] *Cf.* J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit.

rios modernos, *no son* seres parlantes. Simplemente, se presupone que el hecho de que hablen no tiene relación con el de que trabajen. No es necesario explicitar la no consecuencia, basta con que no se vea la consecuencia. Quienes hacen funcionar el orden existente, como maestros, magistrados o gobernantes, no ven la consecuencia de un término al otro. No ven el término medio entre dos identidades que podría reunir al ser parlante, copartícipe de un lenguaje común, y al obrero que desempeña una profesión determinada, está empleado en una fábrica o trabaja por cuenta de un fabricante. No ven, en consecuencia, de qué manera la parte recibida por un obrero con el nombre de salario podría convertirse en un asunto de la comunidad, en el objeto de una discusión pública.

Así, pues, la disputa se refiere siempre a la cuestión prejudicial: ¿hay razón para que se constituya el mundo común de una interlocución sobre ese tema? Y el desacuerdo que se establece en los años que siguen al apólogo de Ballanche, ese desacuerdo que se denominará movimiento social o movimiento obrero, consistió en decir que ese mundo común existía; que la cualidad común al ser parlante en general y al obrero empleado en tal o cual función determinada existía; y que esa cualidad común era también común a los obreros y sus patrones, que era su pertenencia a una misma esfera de comunidad ya reconocida, ya escrita –aunque fuera en inscripciones ideales y fugaces: la de la declaración revolucionaria de la igualdad de derecho de los hombres y los ciudadanos–. El desacuerdo destinado a poner en acto la inteligencia consistió en esto: afirmar que la inscripción de la igualdad en la forma de "igualdad de los hombres y los ciudadanos" ante la ley definía una esfera de comunidad y de publicidad que incluía los "asuntos" del trabajo y determinaba el espacio de su ejercicio como dependiente de la discusión pública entre sujetos específicos.

Ahora bien, esta afirmación implica un escenario de argumentación muy singular. El sujeto obrero que se

hace contar en él como interlocutor debe hacer *como si* el escenario existiese, como si hubiera un mundo común de argumentación, lo que es eminentemente razonable *y* eminentemente irrazonable, eminentemente sensato y resueltamente subversivo, porque ese mundo no existe. Las huelgas de esos tiempos deben su estructura discursiva singular a la exasperación de esa paradoja: se empeñan en mostrar que los obreros hacen la huelga indudablemente en cuanto seres parlantes, que el acto que los hace interrumpir juntos el trabajo no es un *ruido*, una reacción violenta a una situación penosa, sino que expresa un *logos*, el cual no es únicamente el estado de una relación de fuerzas sino que constituye una *demostración* de su derecho, una *manifestación* de lo justo que puede ser comprendida por la otra parte.

Los manifiestos obreros de esa época exhiben así una estructuración discursiva notable, cuyo primer elemento puede esquematizarse de esta forma: "He aquí nuestros argumentos. Ustedes, o, mejor, «ellos» pueden reconocerlos. Cualquiera puede reconocerlos". Demostración que se dirige al mismo tiempo al "ellos" de la opinión pública y al "ellos" que le es así designado. Está claro que este reconocimiento no tiene lugar, porque lo que en sí mismo presupone no es reconocido, a saber que hay un mundo común, en la forma de un espacio público, donde dos grupos de seres parlantes, los patrones y los obreros, intercambiarían sus argumentos. Ahora bien, se supone que el mundo del trabajo es un universo privado donde un individuo propone condiciones a *n* individuos que, cada uno por su propia cuenta, las aceptan o las rechazan. A partir de ello, los argumentos no pueden admitirse porque son dirigidos por sujetos que no existen a sujetos que tampoco existen a propósito de un objeto común igualmente inexistente. De modo que allí sólo hay una revuelta, un ruido de cuerpos irritados. Y basta con esperar que se termine o rogar a la autoridad que lo haga cesar.

La estructuración discursiva del discurso se enriquece

entonces con un segundo elemento, un segundo momento que se enuncia así: "Tenemos razón al dar argumentos sobre nuestros derechos y postular de ese modo la existencia de un mundo común de argumentación. Y tenemos razón al hacerlo precisamente porque quienes deberían reconocerlo no lo hacen, porque actúan como gente que ignora la existencia de ese mundo común".

Es en este segundo momento de la estructura argumentativa cuando la función objetivante del comentario desempeña un papel esencial. Los manifiestos obreros de la época comentan la palabra de los patrones que no se pronuncian sino para exigir la represión por parte de los poderes públicos, la palabra de los magistrados que condenan o la de los periodistas que comentan, para demostrar que sus palabras van al encuentro de la *evidencia* de un mundo común de la razón y la argumentación. Demuestran así que las palabras de los patrones o de los magistrados que niegan el derecho de los obreros a hacer huelga son una confirmación de ese derecho *dado que* implican una no comunidad, una desigualdad que es imposible, contradictoria. Si la "contradicción performativa" puede intervenir aquí, es en el seno de este escenario argumentativo que en principio debe ignorarla para poner en evidencia su ignorancia.

Así, pues, sea una situación de desacuerdo de este tipo, que traspone como conflicto obrero el escenario ballanchiano. La argumentación, para uso de la tercera persona de la opinión pública, sitúa en primer lugar el escenario del desacuerdo, o sea la calificación misma de la relación entre las partes: ruido de la revuelta o palabra que expone la distorsión.

> Estos señores nos tratan con desprecio. Piden al poder que nos persiga; se atreven a acusarnos de *revuelta*. ¿Pero acaso somos entonces sus esclavos? ¡La revuelta! ¡Cuando solicitamos la elevación de nuestros salarios, cuando nos asociamos para abolir la explotación de la que somos víctimas, para suavizar los rigores de nuestra condición! En verdad hay

impudor en esa palabra. Ella sola justifica la decisión que hemos tomado.[4]

El tono de la carta de los patrones que califica la manifestación huelguística como revuelta justifica esa manifestación, porque muestra que no hablan de aquellos a quienes emplean como de seres parlantes unidos a ellos por la inteligencia del mismo lenguaje, sino como de animales ruidosos o esclavos sólo capaces de comprender órdenes, porque muestra que el no tomarlos en cuenta que implica su manera de hablar es un no derecho. Al haberse erigido entonces el escenario del desacuerdo, es posible argumentar *como si* se produjera esta discusión entre interlocutores que es impugnada por la otra parte, en suma, establecer mediante el razonamiento y el cálculo, la validez de las reivindicaciones obreras. Tras haberse hecho esta demostración del "derecho" de los huelguistas, es posible añadirle una segunda, extraída precisamente de la negativa a tomar en cuenta ese derecho, a aceptarlo en concepto de una palabra que cuenta.

¿Hace falta aún una prueba de nuestro derecho? Ved el tono de la carta de esos señores (...) Es en vano que terminen hablando de moderación: ya los hemos comprendido.[5]

Ese "ya los hemos comprendido" resume con claridad lo que significa comprender en una estructura política de desacuerdo. Esta comprensión implica una estructura de interlocución compleja que reconstituye dos veces un escenario de comunidad dos veces negado. Pero este escenario de comunidad no existe más que en la relación de un "nosotros" con un "ellos". Y esa relación es asimismo una no relación. Incluye dos veces en la situación de

[4] "Réponse au manifeste des maîtres tailleurs", *La Tribune politique et littéraire*, 7 de noviembre de 1833 (subrayado en el texto).
[5] "Réponse au manifeste...", *op. cit.*

argumentación a quien niega su existencia –y que está justificado en su negativa por el orden existente de las cosas–. Lo incluye una primera vez, en la suposición de que está claramente comprendido en la situación, que es capaz de entender el argumento (y que además lo entiende, puesto que no encuentra nada con qué responderle). Lo incluye allí como la segunda persona implícita de un diálogo. Y lo incluye una segunda vez en la demostración del hecho de que se sustrae a esa situación, que no quiere entender el argumento, efectuar las nominaciones y las descripciones adecuadas a un escenario de discusión entre seres parlantes.

En toda discusión social donde hay efectivamente algo que discutir, está implicada esta estructura, esta estructura en la que el lugar, el objeto y los sujetos mismos de la discusión están en litigio y en primer lugar tienen que ser probados. Antes de toda confrontación de intereses y valores, antes de todo sometimiento de afirmaciones a peticiones de validez entre interlocutores constituidos, está el litigio sobre el objeto del litigio, el litigio acerca de la existencia del litigio y de las partes que se enfrentan en el. Puesto que la idea de que los seres parlantes son iguales por su capacidad común de hablar es una idea razonable/irrazonable, irrazonable en relación con la manera en que se estructuran las sociedades, desde las antiguas realezas sagradas hasta las modernas sociedades de expertos. La afirmación de un mundo común se realiza así en una puesta en escena paradójica que reúne a la comunidad y la no comunidad. Y una conjunción tal siempre es muestra de la paradoja y el escándalo que trastorna las situaciones legítimas de comunicación, las particiones legítimas de los mundos y los lenguajes, y redistribuye la manera en que se distribuyen los cuerpos parlantes en una articulación entre el orden del decir, el orden del hacer y el orden del ser. La *demostración* del derecho o *manifestación* de lo justo es nueva representación de la partición de lo sensible. En los términos de

Jürgen Habermas, esta demostración es indisolublemente un obrar comunicacional que pone en juego las pretensiones de validez de ciertos enunciados y un obrar estratégico que desplaza la relación de fuerzas determinante de la admisibilidad de los enunciados como argumentos en un escenario común. Es que esta comunicación también escapa a las distinciones que fundan las reglas supuestamente "normales" de la discusión. En *El discurso filosófico de la modernidad*, Jürgen Habermas insiste en la tensión entre dos tipos de actos de lenguaje: los lenguajes "poéticos" de apertura al mundo y las formas intramundanas de argumentación y validación. Reprocha a quienes critica que desconozcan esta tensión y la necesidad de que los lenguajes estéticos de apertura al mundo se legitimen también en las reglas de la actividad comunicacional.[6] Pero precisamente la *demostración* propia de la política siempre es al mismo tiempo argumentación y apertura del mundo donde la argumentación puede ser recibida y hacer efecto, argumentación sobre la existencia misma de ese mundo. Y es allí donde se juega la cuestión de lo universal, antes de hacerlo en las de universalización posible o imposible de los intereses y de verificación de las formas de la argumentación en una situación a la que se supone normal. La primera petición de universalidad es la de la pertenencia universal de los seres parlantes a la comunidad del lenguaje, que siempre se trata en situaciones "anormales" de comunicación, en situaciones que establecen casos. Esas situaciones polémicas son aquellas en las que uno de los miembros de la interlocución se niega a reconocer uno de sus elementos (su lugar, su objeto, sus sujetos...). En ellas, lo universal siempre está en juego de manera singular, en la forma de casos en los que su existencia y su pertinencia están en litigio. Siempre está en juego local y polémicamente,

[6] J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 241 y ss. (estas páginas están consagradas especialmente a la crítica de la deconstrucción derridiana).

obligando y no obligando a la vez. En primer lugar hay que reconocer y hacer reconocer que una situación presenta un caso de universalidad que obliga. Y este reconocimiento no autoriza a separar un orden racional de la argumentación de un orden poético, si no irracional, del comentario y la metáfora. El reconocimiento se produce por actos de lenguaje que al mismo tiempo son argumentaciones racionales y metáforas "poéticas".

En efecto, hay que decirlo, parafraseando a Platón, "sin amedrentarse": las formas de interlocución social que hacen efecto son a la vez argumentaciones en una situación y metáforas de esta situación. Que la argumentación tenga comunidad con la metáfora y la metáfora con la argumentación no entraña en sí mismo ninguna de las consecuencias catastróficas que de vez en cuando se mencionan. Esta comunidad no es un descubrimiento de la modernidad agotada que denunciaría la universalidad de la discusión y el conflicto sociales como el artificio producido por un gran relato. La argumentación que encadena dos ideas y la metáfora que hace ver una cosa en otra siempre tuvieron comunidad. Lo que ocurre, simplemente, es que esta comunidad es más o menos fuerte según los dominios de racionalidad y las situaciones de interlocución. Hay dominios en los que puede reducirse hasta la extenuación. Son aquellos en los que la presuposición de la inteligencia no plantea problemas, donde se supone ya que todo el mundo se entiende o puede entenderse en lo que se dice, ya que esto no tiene ninguna importancia. El primer caso es el de los lenguajes simbólicos que no remiten a nada exterior a sí mismos, el segundo el del parloteo que puede remitir libremente a cualquier cosa. Hay en cambio dominios donde esta comunidad alcanza su nivel máximo. Son aquellos en los que el supuesto de la inteligencia está en litigio, donde hay que producir al mismo tiempo la argumentación y el escenario en que ésta debe entenderse, el objeto de la discusión y el mundo donde éste figura como objeto.

La interlocución política es por excelencia uno de esos dominios. Al referirse al nudo mismo del *logos* y de su *toma en cuenta* con la *esthesis* –la partición de lo sensible–, su lógica de la *demostración* es indisolublemente una estética de la *manifestación*. La política no sufrió hasta una fecha reciente la desdicha de ser estetizada o espectacularizada. La configuración estética donde se inscribe la palabra del ser parlante siempre fue la apuesta misma del litigio que la política viene a inscribir en el orden policial. Lo cual implica señalar hasta qué punto es falso identificar la "estética" con el dominio de la "autorreferencialidad" que desencaminaría a la lógica de la interlocución. La "estética", al contrario, es lo que pone en comunicación unos regímenes separados de expresión. Lo que es cierto, en cambio, es que la historia moderna de las formas de la política está ligada a las mutaciones que hicieron aparecer a la *estética* como partición de lo sensible y discurso sobre lo sensible. La aparición moderna de la estética como discurso autónomo determinante de un recorte autónomo de lo sensible, es la aparición de una apreciación de lo sensible que se separa de todo juicio acerca de su uso y define así un mundo de comunidad virtual –de comunidad exigida– sobreimpreso al mundo de los órdenes y las partes que da su uso a todas las cosas. El hecho de que un palacio pueda ser el objeto de una apreciación que no se refiere ni a la comodidad de una vivienda ni a los privilegios de una función o los emblemas de una majestad es lo que para Kant singulariza la comunidad estética y la exigencia de universalidad que le es propia.[7] Así autonomizada, la estética es primeramente la liberación con respecto a las normas de la representación, en segundo lugar la constitución de un tipo de comunidad de lo sensible que funciona de acuerdo con la modalidad de la presunción, del *como si* que incluye a quienes no están incluidos haciendo ver un modo de

[7] E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, París, Vrin, 1979, p. 50 [*Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989].

existencia de lo sensible sustraído a la repartición de las partes y sus partes.

No hubo por lo tanto "estetización" de la política en la edad moderna, porque en su principio ésta es estética. Pero la autonomización de la estética como nuevo nudo entre el orden del *logos* y la partición de lo sensible forma parte de la configuración moderna de la política. La política antigua se libraba en nociones indistintas como esa *doxa*, esa *apariencia* que instituía al pueblo en posición de sujeto *decisor* de la comunidad. La política moderna se libra en primer lugar en esta distinción de una comunidad sensible virtual o exigible por encima de la distribución de los órdenes y las funciones. La política antigua obedecía al solo concepto del *demos* y sus propiedades impropias, abriendo el espacio público como espacio del litigio. La política moderna obedece a la multiplicación de las operaciones de subjetivación que inventan mundos de comunidad que son mundos de disentimiento, a los dispositivos de demostración que son, en cada momento, al mismo tiempo argumentaciones y aperturas de mundo, la apertura de mundos comunes –lo que no quiere decir consensuales–, de mundos donde el sujeto que argumenta se cuenta como argumentador. Ese sujeto es siempre un *uno de más*. El sujeto que en nuestro manifiesto escribe "Ya los hemos comprendido" no es la colección de los obreros, no es un cuerpo colectivo. Es un sujeto excedente que se define en el conjunto de las operaciones que *demuestran* esa comprensión *manifestando* su estructura de diferencia, su estructura de relación entre lo común y lo no común. La política moderna existe por la multiplicación de los mundos comunes/litigiosos previos en la superficie de las actividades y los órdenes sociales. Existe por los sujetos que autoriza esta multiplicación, sujetos cuya cuenta siempre es supernumeraria. La política antigua obedecía únicamente a la cuenta errónea de ese *demos* que es parte y todo y de esa libertad que no pertenece más que a todo él al pertenecer

a todos. La política moderna obedece al despliegue de dispositivos de subjetivación del litigio que vinculan la cuenta de los incontados a la diferencia consigo mismo de todo sujeto apto para enunciarla. Lo que sucede no es sólo que los ciudadanos, los trabajadores o las mujeres, designados en una secuencia del tipo "nosotros, ciudadanos", "nosotros, trabajadores" o "nosotras, mujeres" no se identifican con ninguna colección, con ningún grupo social. Es también que la relación del "nosotros", del sujeto de enunciación que abre la secuencia, con el sujeto de enunciado cuya identidad se da a conocer (ciudadanos, trabajadores, mujeres, proletarios), sólo se define por el conjunto de las relaciones y operaciones de la secuencia demostrativa. Ni el *nosotros*, ni la identidad que se le asigna, ni la aposición de ambos definen un sujeto. Sólo hay sujetos o, mejor, modos de subjetivación políticos en el conjunto de relaciones que el *nosotros* y su *nombre* mantienen con el conjunto de las "personas", el juego completo de las identidades y las alteridades implicadas en la demostración, y de los mundos, comunes o separados, donde aquéllas se definen.

Es indudable que la demostración se opera con más claridad cuando los nombres de sujetos se separan de todo grupo social identificable como tal. Cuando los opositores del Este hacían suyo el término de "barras bravas" con que los estigmatizaban los dirigentes de esos regímenes, cuando los manifestantes parisinos de 1968 afirmaban, contra toda evidencia policial, "Somos todos judíos alemanes", ponían a plena luz del día la diferencia de la subjetivación política, definida en el nudo de una enunciación lógica y una manifestación estética, con toda identificación. El dialogismo de la política proviene de la heterología literaria, de sus enunciados sustraídos y devueltos a sus autores, de sus juegos de la primera y la tercera personas, mucho más que de la situación supuestamente ideal del diálogo entre una primera y una segunda personas. La invención política se opera en actos que son a la vez

argumentativos y poéticos, golpes de fuerza que abren y reabren tantas veces como sea necesario los mundos en los cuales esos actos de comunidad son actos de comunidad. Es por eso que en ella lo "poético" no se opone a lo argumentativo. Es por eso, también, que la creación de los mundos estéticos litigiosos no es la simple invención de lenguajes aptos para reformular problemas intratables en los lenguajes existentes. En *Contingencia, ironía y solidaridad*, Richard Rorty distingue las situaciones corrientes de comunicación donde se entiende aproximadamente aquello sobre lo que se discute y las situaciones excepcionales en las que los motivos y los términos mismos de la discusión están en cuestión.[8] Estos últimos definirían momentos poéticos en los que los creadores forman nuevos lenguajes que permiten la redescripción de la experiencia común, inventan nuevas metáforas, llamadas más tarde a entrar en el dominio de las herramientas lingüísticas comunes y de la racionalidad consensual. Así, según Richard Rorty, se elaboraría un acuerdo entre la metaforización poética y la consensualidad liberal: consensualidad no exclusiva porque es la sedimentación de viejas metáforas y viejas intervenciones de la ironía poética. Pero el consenso exclusivo no se deshace únicamente en momentos de excepción y por obra de especialistas de la ironía. Se deshace todas las veces que se abren mundos singulares de comunidad, mundos de desacuerdo y disentimiento. Hay política si la comunidad de la capacidad argumentativa y la capacidad metafórica es susceptible de suceder en cualquier momento y por obra de quienquiera.

[8] R. Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité*, París, Armand Colin, 1992 [*Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós].

DE LA ARQUIPOLITICA A LA METAPOLITICA

Ahora es posible determinar la relación de la filosofía con la política implicada en el término "filosofía política". La expresión "filosofía política" no designa ningún género, ningún territorio o especificación de la filosofía. Tampoco designa la reflexión de la política sobre su racionalidad inmanente. Es el nombre de un encuentro –y un encuentro polémico– donde se exponen la paradoja o el escándalo de la política: su ausencia de fundamento propio. La política sólo existe por la efectivización de la igualdad de cualquiera con cualquiera como libertad vacía de una parte de la comunidad que desarregla toda cuenta de las partes. La igualdad que es la condición no política de la política no se presenta en ella propiamente hablando. Sólo aparece bajo la figura de la distorsión. La política siempre es torcida por la refracción de la igualdad en libertad. Nunca es pura, nunca está fundada sobre una esencia propia de la comunidad y la ley. No existe más que cuando la comunidad y la ley cambian de estatuto por la adición de la igualdad a la ley (la *isonomía* ateniense que

no significa meramente el hecho de que la ley sea "igual para todos" sino que el sentido de ley de la ley consiste en representar la igualdad) y por la aparición de una parte idéntica al todo.

La "filosofía política" comienza por la exhibición de este escándalo. Y esta exposición se hace bajo el signo de una idea presentada como alternativa a ese estado infundado de la política. Es la contraseña mediante la cual Sócrates expresa su diferencia con los hombres de la ciudad democrática: hacer de veras política, hacer la política de verdad, hacer la política como efectivización de la esencia propia de la política. Esta contraseña supone cierta constatación y cierto diagnóstico: la constatación es la de una factualidad siempre antecedente de la política con respecto a todo principio de la comunidad. En primer lugar, es en relación con la política que la filosofía, desde el inicio, "llega demasiado tarde". Pero ese "retardo" es pensado por ella como la distorsión de la democracia. Bajo la forma de la democracia, la política ya está allí, sin esperar su principio o su *arkhé*, sin esperar el buen comienzo que la haría nacer como efectivización de su principio propio. El *demos* ya está allí con sus tres caracteres: la constitución de una esfera de apariencia para el nombre del pueblo; la cuenta desigual de ese pueblo que es todo y parte al mismo tiempo; la exhibición paradójica del litigio por una parte de la comunidad que se identifica con su todo en el nombre mismo del daño [tort] que le inflige la otra parte. La "filosofía política" transforma esa constatación de antecedencia en diagnóstico de vicio constitutivo. La antecedencia de la democracia se convierte en su pura factualidad o facticidad, su regulación por la sola regla –el solo desarreglo– de la circulación empírica de los bienes y los males, los placeres y las penas, por la sola igualdad –la sola desigualdad– del más y del menos. En lo tocante a la justicia, la democracia no presenta sino la dramaturgia del litigio. Al presentar una justicia enredada en las formas del litigio y una igualdad aplastada en las cuentas

aritméticas de la desigualdad, la democracia es incapaz de dar a la política su propia medida. El discurso inaugural de la filosofía política puede resumirse entonces en dos fórmulas: primeramente, la igualdad no es la democracia. En segundo lugar, la justicia no es el comportamiento de la distorsión.

En su enunciado crudo, estas dos proposiciones son exactas. De hecho, la igualdad no se hace presente en la democracia ni la justicia en la distorsión. La política actúa siempre en la diferencia que no hace consistir a la igualdad más que en la figura de la distorsión. Actúa al encuentro de la lógica policial y la lógica de la igualdad. Pero toda la cuestión consiste en saber cómo se interpreta esa diferencia. Ahora bien, la polémica filosófica, con Platón, hace de ella el signo de una falsedad radical. Proclama que una política que no es la efectivización de su propio principio, la encarnación de un principio de la comunidad, no es una política en absoluto. La "política de verdad" viene a oponerse entonces al *kratein* del *demos* y a sustituir su torsión específica por una pura lógica del *o bien, o bien*, de la pura alternativa entre el modelo divino y el modelo perecedero. La armonía de la justicia se opone entonces a la distorsión, rebajada a la chicana de picapleitos de espíritu retorcido; la igualdad geométrica, como proporción del cosmos apta para armonizar el alma de la ciudad, se opone a una igualdad democrática rebajada a la igualdad aritmética, es decir al reino del más y el menos. Frente al nudo político impensable de lo igual y lo desigual, se define el programa de la filosofía política o, más bien, de la política de los filósofos: realizar la esencia verdadera de la política de la que la democracia sólo produce la apariencia; suprimir esta impropiedad, esta distancia con respecto a sí misma de la comunidad que el dispositivo político democrático instala en el centro mismo del espacio de la ciudad. Se trata, en suma, de realizar la esencia de la política mediante la supresión de esta diferencia consigo misma en que consiste la política,

realizar la política mediante la supresión de la política, mediante la realización de la filosofía "en lugar" de la política.

Pero suprimir la política en su realización, poner la verdadera idea de la comunidad y del bien asociado a su naturaleza en lugar de la torsión de la igualdad como distorsión, quiere decir en primer lugar suprimir la diferencia de la política y la policía. El principio de la política de los filósofos es la identificación de su principio como actividad con el de la policía como determinación de la partición de lo sensible que define las partes de los individuos y las partes. El acto conceptual inaugural de esta política es la escisión que efectúa Platón en una noción, la de *politeia*. Tal como él la piensa, ésta no es la constitución, forma general que se escindiría en variedades, democrática, oligárquica o tiránica. Es la alternativa a estas alternancias. Por un lado está la *politeia*, por el otro las *politeiai*, las diversas variedades de malos regímenes ligadas al conflicto de las partes de la ciudad y a la dominación de una sobre las otras. El mal, dice el Libro VIII de las *Leyes*, está en esas *politeiai* de las que ninguna es una *politeia*, que no son sino facciones, gobiernos del desacuerdo.[1] La *politeia* platónica es el régimen de interioridad de la comunidad que se opone a la ronda de los malos regímenes. La *politeia* se opone a las *politeiai* como lo Uno de la comunidad a lo múltiple de las combinaciones de la distorsión. Y hasta el "realismo" aristotélico conoce la *politeia* como el buen estado de la comunidad cuya forma desviada es la democracia. Es que la *politeia* es el régimen de la comunidad fundado en su esencia, aquel donde todas las manifestaciones de lo común dependen del mismo principio. Quienes hoy oponen la buena república a la dudosa democracia son herederos más o menos conscientes de esta separación primera. La *república* o la *politeia*, tal como la inventa Platón, es la comunidad que

[1] Cf. *Leyes*, VIII, 832 b/c, que debe relacionarse particularmente con *República*, IV, 445 c.

funciona en el régimen de lo Mismo, expresando en todas las actividades de las partes de la sociedad el principio y el *telos* de la comunidad. La *politeia* es en primer lugar un régimen, un modo de vida, un modo de la política según el cual ésta es la vida de un organismo regulado por su ley, que respira a su ritmo, que inerva cada una de sus partes con el principio vital que la destina a su función y a su bien propios. La *politeia*, tal como Platón elabora su concepto, es la comunidad que efectúa su propio principio de interioridad en todas las manifestaciones de su vida. Es la distorsión convertida en imposible. Es posible decirlo sencillamente: la *politeia* de los filósofos es la identidad de la política y la policía.

Esta identidad tiene dos aspectos. Por un lado, la política de los filósofos identifica la política con la policía. La pone en el régimen de lo Uno distribuido en partes y funciones. Incorpora la comunidad en la asimilación de sus leyes a unas maneras de vivir, al principio de respiración de un cuerpo vivo. Pero esta incorporación no significa que la filosofía política equivalga a la naturalidad policial. La filosofía política existe porque esta naturalidad se perdió, porque la era de Cronos está detrás de nosotros y porque, además, su beatitud tan glorificada no celebra sino la necedad de una existencia vegetativa. La filosofía política o la política de los filósofos existe porque la división está allí, porque la democracia propone la paradoja de un inconmensurable específico, de una parte de los que no tienen parte como problema a resolver por la filosofía. Por allí pasó la *isonomía*, es decir la idea de que la ley específica de la política es una ley fundada sobre la igualdad que se opone a toda ley natural de dominación. La *República* no es la restauración de la virtud de las épocas antiguas. Es también una solución al problema lógico por el cual la democracia provoca la filosofía, la paradoja de la parte de los sin parte. Identificar la política con la policía puede significar también identificar la policía con la política, construir una imitación de la política.

Para imitar la idea del bien, la *politeia* imita entonces la "mala" política a la cual debe reemplazar su imitación. Las filosofías políticas, al menos las que merecen ese nombre, el nombre de esa paradoja, son filosofías que dan una solución a la paradoja de la parte de los sin parte, ya sea sustituyéndola por una función equivalente, ya creando su simulacro, realizando una imitación de la política en su negación. Es a partir del doble aspecto de esta identificación como se definen las tres grandes figuras de la filosofía política, las tres grandes figuras del conflicto de la filosofía y la política y la paradoja de esta realización-supresión de la filosofía misma. Designaré estas tres grandes figuras con los nombres de *arquipolítica*, *parapolítica* y *metapolítica*.

La arquipolítica, cuyo modelo da Platón, expone en toda su radicalidad el proyecto de una comunidad fundada sobre la realización integral, la sensibilización integral de la *arkhé* de la comunidad, reemplazando enteramente la configuración democrática de la política. Reemplazar enteramente esta configuración quiere decir dar una solución lógica a la paradoja de la parte de los sin parte. Esta solución pasa por un principio que no es únicamente de proporcionalidad sino de proporcionalidad inversa. El relato fundador de las tres razas y los tres metales, en el Libro III de la *República*, no establece sólo el orden jerárquico de la ciudad donde la cabeza gobierna al vientre. Establece una ciudad en la que la superioridad, el *kratos* del mejor sobre el menos bueno no significa ninguna relación de dominación, ninguna *"cracia"* en el sentido político. Para ello es preciso que el *kratein* del mejor se realice como distribución invertida de las partes. Que los magistrados, que tienen oro en su alma, no puedan tener ningún tipo de oro material en sus manos quiere decir que no pueden tener en propiedad más que lo común. Como su "título" es el conocimiento de la amistad de los cuerpos celestes que la comunidad debe imitar, su parte "propia" no podría ser sino lo común de la comunidad. Simétrica-

mente, lo común de los artesanos es no tener en propiedad más que lo propio. Las casas y el oro a cuya posesión sólo ellos tienen derecho son la moneda de su singular participación en la comunidad. No participan en ésta sino con la condición de no ocuparse en absoluto de ella. Sólo son miembros de la comunidad por el hecho de hacer la obra propia a la cual la naturaleza los destina exclusivamente: zapatería, carpintería o cualquier otra obra de las manos –o, más bien, por el hecho de no cumplir otra cosa que esta función, no tener otro espacio-tiempo que el de su oficio–. Lo que suprime esta ley de exclusividad dada como característica propia, natural del ejercicio de todo oficio, es desde luego el espacio común que la democracia recortaba en el corazón de la ciudad como lugar de ejercicio de la libertad, lugar de ejercicio del poder de ese *demos* que actualiza la parte de los sin parte; es ese tiempo paradójico que dedican a ese ejercicio quienes no tienen tiempo para ello. La aparente empiricidad del comienzo de la *República*, con su enumeración de las necesidades y las funciones, es un arreglo inicial de la paradoja democrática: el *demos* se descompone en sus miembros para que la comunidad se recomponga en sus funciones. El relato edificante de la reunión primigenia de los individuos que ponen en común sus necesidades e intercambian sus servicios, que la filosofía política y sus sucedáneos arrastrarán a través de los siglos en versiones ingenuas o sofisticadas, tiene en su origen esta función bien determinada de descomposición y recomposición, idónea para limpiar el territorio de la ciudad del *demos*, de su "libertad" y de los lugares y tiempos de su ejercicio. Antes de edificar la comunidad sobre su ley propia, antes del gesto refundador y la educación ciudadana, el régimen de vida de la *politeia* ya está dibujado en hueco en la fábula de esos cuatro trabajadores que no deben ocuparse de otra cosa que sus propios asuntos.[2] La virtud de (no) hacer

[2] Cf. *República*, II, 369 c-370 c. Propuse un comentario extenso de este pasaje en *Le Philosophe et ses pauvres*, París, Fayard, 1983.

(más que) eso se denomina *sophrosyne*. Las palabras templanza o moderación, por las cuales uno está sin duda obligado a traducirla, enmascaran tras pálidas imágenes de control de los apetitos la relación propiamente lógica que expresa esta "virtud" de la clase inferior. La *sophrosyne* es la réplica estricta de la "libertad" del *demos*. La libertad era la *axia* paradójica del pueblo, el título común que el *demos* se apropiaba "en propiedad". Simétricamente, la *sophrosyne* que se define como la virtud de los artesanos no es otra cosa que la virtud común. Pero esta identidad de lo propio y lo común funciona a la inversa de la "libertad" del *demos*. No pertenece en absoluto a aquellos de los que es la única virtud. No es sino la dominación del mejor sobre el menos bueno. La virtud propia y común de los hombres de la multitud no es otra cosa que su sometimiento al orden según el cual no son más que lo que son y no hacen más que lo que hacen. La *sophrosyne* de los artesanos es idéntica a su "ausencia de tiempo". Es su manera de vivir, en la exterioridad radical, la interioridad de la ciudad.

El orden de la *politeia* presupone así la ausencia de todo vacío, la saturación del espacio y el tiempo de la comunidad. El imperio de la ley es asimismo la desaparición de lo que es consustancial al modo de ser de la ley allí donde existe la política: la exterioridad de la escritura. La república es la comunidad donde la ley –el *nomos*– existe como *logos* viviente: como *ethos* –costumbres, manera de ser, carácter– de la comunidad y de cada uno de sus miembros; como ocupación de los trabajadores; como melodía que suena en las cabezas y movimiento que anima espontáneamente los cuerpos, como alimento espiritual (*trophé*) que dirige naturalmente los espíritus hacia cierto giro (*tropos*) de comportamiento y pensamiento. La república es un sistema de tropismos. La política de los filósofos no comienza, como lo pretenden los bien-pensantes, con la ley. Comienza con el espíritu de la ley. El hecho de que las leyes expresen en primer lugar una manera de

ser, un temperamento, un clima de la comunidad, no es el descubrimiento de un espíritu curioso del siglo de las Luces. O más bien, si Montesquieu descubrió a su manera ese espíritu, es porque ya estaba asociado con la ley, en la determinación filosófica original de la ley política. La igualdad de la ley es en primer lugar la igualdad de un humor. La ciudad buena es aquella donde el orden del *kosmos*, el orden geométrico que rige el movimiento de los astros divinos, se manifiesta como temperamento de un organismo, donde el ciudadano actúa no según la ley sino según el espíritu de la ley, el soplo vital que la anima. Es aquella donde el ciudadano es convencido por una historia más que refrenado por una ley, donde el legislador, al escribir las l-yes, entrelaza en ellas en un tejido apretado las amonestaciones necesarias a los ciudadanos así como "su opinión sobre lo bello y lo feo".[3] Es aquella en que la legislación se reabsorbe en su totalidad en la educación, pero también en la que la educación desborda la mera enseñanza del maestro de escuela y se ofrece en todo momento en el concierto de lo que se propone a la vista y se da a entender. La arquipolítica es la realización integral de la *physis* en *nomos*, el devenir sensible total de la ley comunitaria. No puede haber ni tiempo muerto ni espacio vacío en el tejido de la comunidad.

Así, pues, esta arquipolítica es del mismo modo una arquipolicía que concilia enteramente las maneras de ser y las maneras de pensar. Pero asimilarla a la utopía del filósofo o al fanatismo de la ciudad cerrada significaría reducir el alcance y desconocer la herencia de esta arquipolítica o arquipolicía. Lo que Platón inventa más amplia y perdurableramente, es la oposición de la república a la democracia. Sustituye el régimen de la distorsión y la división democráticas, la exterioridad de la ley que mide la eficacia de la parte de los sin parte en el conflicto de los partidos, por la república que no se funda tanto sobre lo

[3] Cf. *Leyes*, VII, 823 a.

universal de la ley como sobre la educación que transforma incesantemente a la ley en su espíritu. Inventa el régimen de interioridad de la comunidad donde la ley es la armonía del *ethos*, el acuerdo del *carácter* de los individuos con las *costumbres* de la colectividad. Inventa las ciencias que acompañan esta interiorización del vínculo comunitario, esas ciencias del alma individual y colectiva que la modernidad llamará psicología y sociología. El proyecto "republicano", tal como lo elabora la arquipolítica platónica, es la psicologización y sociologización integrales de los elementos del dispositivo político. En lugar de los elementos turbios de la subjetivación política, la *politeia* introduce las aptitudes y los sentimientos de la comunidad concebida como cuerpo animado por el alma una del todo: división de los oficios, unidad de los tropismos éticos, unísono de las fábulas y los estribillos.

Es importante ver de qué manera la idea de república, el proyecto educativo y la invención de las ciencias del alma individual y colectiva se mantienen unidos como elementos del dispositivo arquipolítico. La "restauración" hoy proclamada de la filosofía política se postula como reacción a la intrusión ilegítima de las ciencias sociales en el dominio de la política y en las prerrogativas de la filosofía política. Y el ideal de la república y de su instrucción universalista se opone de buena gana a una escuela sometida a los imperativos parasitarios de una psicopedagogía y una sociopedagogía ligadas a los extravíos conjuntos del individualismo democrático y el totalitarismo socialista. Pero, en general, estas polémicas olvidan que es la "filosofía política" la que inventó las ciencias "humanas y sociales" como ciencias de la comunidad. El lugar central de la *paideia* en la república es también la primacía de la armonización de los caracteres individuales y las costumbres colectivas sobre toda distribución de saber. La república de Jules Ferry, paraíso supuestamente perdido del universalismo ciudadano, nació a la sombra de las mismas ciencias humanas y sociales heredadas del

proyecto arquipolítico. La escuela y la república no fueron pervertidas recientemente por la psicología y la sociología. Sólo cambiaron de psicología y sociología, transformaron el funcionamiento de esos saberes del alma individual en el sistema de distribución de los saberes, y conciliaron de manera diferente la relación de dominio pedagógico, la an-arquía de la circulación democrática de los saberes y la formación republicana de la armonía de los caracteres y las costumbres. No abandonaron lo universal por lo particular. Combinaron de manera diferente lo universal singularizado (polémica) de la democracia y lo universal particularizado (ética) de la república. Las denuncias filosóficas y republicanas del imperialismo sociológico, lo mismo que las denuncias sociológicas de una filosofía y una república negadoras de las leyes de la reproducción social y cultural olvidan igualmente el nudo primordial que la arquipolítica establece entre la comunidad fundada sobre la proporción del cosmos y el trabajo de las ciencias del alma individual y colectiva.

La arquipolítica, cuya fórmula brinda Platón, se resume así en el cumplimiento integral de la *physis* en *nomos*. Este supone la supresión de los elementos del dispositivo polémico de la política, su reemplazo por las formas de sensibilización de la ley comunitaria. El reemplazo de un título vacío –la *libertad* del pueblo– por una virtud igualmente vacía –la *sophrosyne* de los artesanos– es el punto nodal de este proceso. La supresión total de la política como actividad específica es su consumación. La *parapolítica* cuyo principio inventa Aristóteles se niega a pagar ese precio. Como toda "filosofía política", tiende a identificar en última instancia la actividad política con el orden policial. Pero lo hace desde el punto de vista de la especificidad de la política. La especificidad de la política es la interrupción, el efecto de igualdad como "libertad" litigiosa del pueblo. Es la división original de la *physis* la que está llamada a realizarse como *nomos* comunitario. Hay política porque la igualdad llega a efectuar esta escisión

originaria de la "naturaleza" política que es la condición para que, lisa y llanamente, pueda imaginarse una naturaleza tal. Aristóteles registra esta escisión, este sometimiento del *telos* comunitario a la obra de la igualdad, en el comienzo del segundo libro de la *Política*, que es el del ajuste de cuentas con su maestro Platón. Sin duda, señala, sería preferible que los mejores gobernaran en la ciudad, y que lo hicieran siempre. Pero este orden natural de las cosas es imposible cuando nos encontramos en una ciudad en la que "todos son iguales por naturaleza".[4] Es inútil preguntarse por qué es natural esta igualdad y por qué esa naturaleza está presente en Atenas más que en Lacedemonia. Basta con que exista. En una ciudad semejante, es *justo* –no importa que sea algo *bueno* o *malo*– que todos participen en el mando y que esa partición igual se manifieste en una "imitación" específica: la alternancia entre el lugar de gobernante y el de gobernado.

Todo se juega en las pocas líneas que separan al bien propio de la política –la justicia– de toda otra forma del bien. El bien de la política comienza por romper la mera tautología según la cual lo que es bueno es que lo mejor se imponga sobre lo menos bueno. Desde el momento en que existe la igualdad y que ésta asume la figura de libertad del pueblo, lo *justo* no podría ser sinónimo del *bien* y el despliegue de su tautología. La virtud del hombre de bien que consiste en mandar no es la virtud propia de la política. Sólo hay política porque hay iguales, y porque el mando se ejerce sobre ellos. El problema no consiste únicamente en "obrar con" la presencia bruta de la dudosa libertad del *demos*. Puesto que esta presencia bruta es del mismo modo la presencia de la política, lo que distingue su *arkhé* propia de toda otra forma de mando. En efecto, todas las demás son ejercidas por un superior sobre un inferior. Cambiar el modo de esta superioridad, como Sócrates lo propone a Trasímaco, carece de efecto. Si la política es algo, es por una capacidad completamente

[4] Cf. *Política*, II, 1261 b 1.

singular que, antes de la existencia del *demos*, es simplemente inimaginable: la igual capacidad de mandar y ser mandado. Esta virtud no podría reducirse a la virtud militar bien conocida del ejercicio que hace apto para mandar a través de la práctica de la obediencia. Platón dio lugar a este aprendizaje por la obediencia. Pero ésta no es todavía la capacidad política de permutabilidad. Por ello, la ciudad platónica no es política. Pero una ciudad no política no es una ciudad en absoluto. Platón compone un extraño monstruo que impone a la ciudad el modo de mando de la familia. Que para eso deba suprimir a la familia es una paradoja perfectamente lógica: suprimir la diferencia entre una y otra es suprimir ambas. Sólo hay ciudad si es política, y la política comienza con la contingencia igualitaria.

El problema de la parapolítica consistirá entonces en conciliar las dos naturalezas y sus lógicas antagónicas: la que quiere que lo mejor de todo sea el mando del mejor y la que quiere que lo mejor en materia de igualdad sea la igualdad. No importa lo que pueda decirse acerca de los antiguos y su ciudad del bien común, Aristóteles efectúa en ese bien común un corte decisivo por el cual se inicia un nuevo modo de la "filosofía política". Que ese nuevo modo se haya identificado con la quintaesencia de la filosofía política y que Aristóteles sea el recurso último de todos sus "restauradores", se comprende fácilmente. En efecto, él propone la figura eternamente fascinante de una realización feliz de la contradicción implicada en la expresión misma. Es quien resolvió la cuadratura del círculo: proponer la realización de un orden natural de la política como orden constitucional a través de la inclusión misma de lo que obstaculiza toda realización de ese género: el *demos*, o sea la forma de exposición de la guerra de los "ricos" y los "pobres", o sea, para terminar, la eficacia de la an-arquía igualitaria. Y también realiza la hazaña de presentar ese *tour de force* como la consecuencia lisa y llana que se extrae de la determinación primera del animal político.

Así como Platón realiza de entrada la perfección de la arquipolítica, Aristóteles cumple de entrada el *telos* de esta parapolítica que funcionará como el régimen normal, honrado, de la "filosofía política": transformar a los actores y las formas de acción del litigio político en partes y formas de distribución del dispositivo policial.

En lugar del reemplazo de un orden por otro, la parapolítica opera así su recuperación. El *demos* por el cual existe la especificidad de la política se convierte en una de las partes de un conflicto político que se identifica con el conflicto por la ocupación de los "puestos de mando", las *arkhai* de la ciudad. Es por ello que Aristóteles fija a la "filosofía política" en un centro que luego de él parecerá completamente natural aunque no lo sea de ninguna manera. Ese centro es el dispositivo institucional de las *arkhai* y la relación de dominación que se juega en él, lo que los modernos llamarán poder y para lo cual Aristóteles no posee un sustantivo, sino únicamente un adjetivo: *"kurion"*, el elemento dominante, el que, al ejercer su dominación sobre el otro, da a la comunidad su dominante, su estilo propio. La parapolítica es en principio esta centración del pensamiento de lo político en el lugar y el modo de repartición de las *arkhai* por las cuales se define un régimen, en el ejercicio de cierto *kurion*. Esta centración parece evidente a una modernidad para la cual la cuestión de lo político es, con toda naturalidad, la del poder, de los principios que lo legitiman, de las formas en las que se distribuye y de los tipos que lo especifican. Ahora bien, sin duda es preciso ver que en primer lugar es una respuesta singular a la paradoja específica de la política, al afrontamiento de la lógica policial de la distribución de las partes y la lógica política de la parte de los sin parte. El anudamiento singular del efecto de igualdad con la lógica desigualitaria de los cuerpos sociales que constituye lo propio de la política, es desplazado por Aristóteles hacia *lo* político como lugar específico de las instituciones. El conflicto de las dos lógicas se convierte

entonces en el conflicto de las dos partes que se baten para ocupar las *arkhai* y conquistar el *kurion* de la ciudad. En síntesis, la paradoja teórica de lo político, la coincidencia de los inconmensurables, pasa a ser la paradoja práctica del gobierno que asume la forma de un problema espinoso, sin duda, pero rigurosamente formulable como relación entre datos homogéneos: el gobierno de la ciudad, la instancia que la dirige y la mantiene, es siempre el gobierno de una de las "partes", de una de las facciones que, al imponer su ley a la otra, impone a la ciudad la ley de la división. El problema es, por lo tanto: ¿cómo hacer para que la ciudad sea conservada por un "gobierno", cualquiera sea, cuya lógica es la dominación sobre la otra parte mediante la cual se alimenta la disensión que arruina a la ciudad? La solución aristotélica, ya se sabe, consiste en considerar el problema a la inversa. Puesto que todo gobierno, por su ley natural, crea la sedición que lo derribará, conviene que todo gobierno vaya al encuentro de su propia ley. O, mejor, le es preciso descubrir su verdadera ley, la ley común a todos los gobiernos: ésta le ordena mantenerse y emplear para ello, contra su tendencia natural, los medios que aseguran la salvaguardia de todos los gobiernos y, con la de éstos, la de la ciudad que gobiernan. La tendencia propia de la tiranía es servir exclusivamente el interés y el capricho del tirano, lo que suscita la rebelión conjunta de los oligarcas y las masas y, en consecuencia, el desequilibrio que hace perecer a la tiranía. El único medio de que ésta se mantenga será, por lo tanto, que el tirano se someta al imperio de la ley y que propicie el enriquecimiento del pueblo y la participación en el poder de la gente de bien. Los oligarcas suelen jurarse unos a otros perjudicar en todo al pueblo. Y mantienen su palabra con la constancia suficiente para atraer, indudablemente, la sedición popular que arruinará su poder. Si, al contrario, se aplicaran a servir en todo los intereses del pueblo, su poder resultaría consolidado. Si se aplicaran a ello o, por lo menos, si simularan hacerlo.

Puesto que la política es una cosa estética, una cuestión de apariencias. El buen régimen es el que hace ver la oligarquía a los oligarcas y la democracia al *demos*. De este modo, el partido de los ricos y el partido de los pobres se verán llevados a hacer la misma "política", la inhallable política de quienes no son ni ricos ni pobres, esa clase media que falta en todos lados, no sólo porque el marco restringido de la ciudad no le da espacio para desarrollarse sino, más profundamente, porque la política no es sino asunto de ricos y pobres. Lo social sigue siendo, por lo tanto, la utopía de la política civilizada [policée], y es mediante un juego prudente de redistribución de los poderes y las apariencias de poder como cada *politeia*, cada forma de –mal– gobierno, se relaciona con su homónimo, la *politeia*, el gobierno de la ley. Para que la ley reine, es preciso que cada régimen, para mantenerse, se anule en ese régimen medio que es el régimen ideal de la partición, al menos cuando la democracia ya pasó por allí.

En su nueva figura, el filósofo, sabio y artista, legislador y reformador, redispone los elementos del dispositivo democrático –la apariencia del pueblo, su cuenta desigual y su litigio fundador– en las formas de la racionalidad del buen gobierno que realiza el *telos* de la comunidad en la distribución de los poderes y los modos de su visibilidad. Por una singular *mímesis*, el *demos* y su cuenta errónea, condiciones de la política, se integran en la realización del *telos* de la naturaleza comunitaria. Pero esta integración no alcanza su perfección más que en la forma de una ausentización. Es lo que expresa la célebre jerarquía de los tipos de democracia presentada en los Libros IV y VI dela *Política*. La mejor democracia es la campesina, puesto que es precisamente aquella en la que el *demos* está ausente de su lugar. La dispersión de los campesinos en los campos distantes y la coacción del trabajo les impiden ir a ocupar el lugar de *su* poder. Poseedores del título de la soberanía, dejarán su ejercicio concreto a la gente de bien. La ley impera entonces, dice Aristóteles,

por ausencia de recursos:[5] ausencia de dinero y tiempo libre para ir a la asamblea, ausencia de medios que permitan al *demos* ser un modo efectivo de subjetivación de la política. La comunidad contiene entonces al *demos* sin padecer su litigio. La *politeia* se realiza así como distribución de los cuerpos en un territorio que los mantiene a distancia unos de otros, dejando exclusivamente a los "mejores" el espacio central de lo político. Una diferencia del pueblo consigo mismo remeda y anula otra. La espacialización –la diferencia consigo mismo del *demos* bien constituido– devuelve, remedándola, la diferencia consigo mismo del pueblo democrático. También esta utopía de la democracia corregida, de la política espacializada, tendrá una larga vida: la "buena" democracia tocquevilliana, la América de los grandes espacios donde no tropezamos unos con otros, le hace eco, lo mismo que, en tono menor, la Europa de nuestros políticos. Si en la era moderna la arquipolítica platónica se traspone como sociología del vínculo social y de las creencias comunes que corrigen el abandono democrático y dan su cohesión al cuerpo republicano, la parapolítica lo hace de buen grado como otra "sociología": representación de una democracia separada de sí misma, que, a la inversa, hace una virtud de la dispersión que impide que el pueblo cobre cuerpo. Si la "filosofía política" platónica y sus sucedáneos proponen sanar a la política sustituyendo las apariencias litigiosas del *demos* por la verdad de un cuerpo social animado por el alma de las funciones comunitarias, la filosofía política aristotélica y sus sucedáneos proponen la realización de la idea del bien mediante la *mímesis* exacta del trastorno democrático que obstaculiza su efectivización: utopía última de una política sociologizada, convertida en su contrario; calmo fin de la política donde los dos sentidos del "fin", el *telos* que se cumple y el gesto que suprime, van a coincidir exactamente.

[5] *Política*, IV, 1292 b 37-38. Para un análisis más detallado, véase J. Rancière, *Aux bords du politique*, París, Osiris, 1990.

Pero antes de que se produzca esta transformación de la "filosofía política" en "ciencia social", está la forma moderna que asume la empresa parapolítica, la que se resume en los términos de la soberanía y el contrato. Quien fija su fórmula es Hobbes, y lo hace como crítica de la "filosofía política" de los antiguos. Para él, ésta es utópica por afirmar la existencia de una "politicidad" inherente a la naturaleza humana. Y es sediciosa por hacer de esta política natural la norma en relación con la cual cualquier advenedizo puede pretender juzgar la conformidad de un régimen a esta política de principios y a un buen gobierno que es su realización ideal. Hobbes, en efecto, se cuenta entre los primeros en percibir el nudo singular de la política y la filosofía política. Los conceptos que la filosofía política sustrae a la política para elaborar las reglas de una comunidad sin litigio, no dejan de ser retomados por la política para volver a hacer de ellos los elementos de un nuevo litigio. Así, Aristóteles dividía a los buenos y malos regímenes según sirvieran el interés de todos o el de la parte soberana. El tirano se distinguía del rey no por la forma de su poder sino por su finalidad. Del mismo modo, el tirano, al modificar los medios de la tiranía, hacía "como si" modificara su fin.[6] Transformaba su tiranía en una cuasi-realeza, que era el medio de satisfacer al mismo tiempo su interés y el de la comunidad. La distancia entre dos nombres no era señalada sino para mostrar mejor la posibilidad de hacer que las cosas fueran idénticas: un buen tirano es como un rey, y a partir de ahí poco importa su nombre. Hobbes se ve enfrentado a la inversión de la relación: el nombre de tirano es el nombre vacío que permite a cualquier predicador, oficial u hombre de letras, impugnar la conformidad del ejercicio del poder real con el fin de la realeza, juzgar que es un mal rey. Un mal rey es un tirano. Y un tirano es un falso rey, alguien que ocupa ilegítimamente el lugar del rey, al que

[6] Cf. *Política*, v, 1314 a-1315 b.

por lo tanto es legítimo expulsar o matar. Del mismo modo, Aristóteles conservaba el título de pueblo ajustando la distancia del nombre del pueblo soberano con respecto a la realidad del poder de la gente de bien. También aquí las cosas se invierten: el nombre vacío de pueblo se convierte en el poder subjetivo de juzgar la distancia de la realeza en relación con su esencia y hacer manifiesto ese juicio para reabrir el litigio. El problema consiste entonces en suprimir esa cuenta flotante del pueblo que pone en escena la distancia de un régimen con respecto a su norma. El mal funesto, dice Hobbes, es que las "personas privadas"[7] se ocupen de resolver sobre lo justo y lo injusto. Pero lo que entiende por "personas privadas" no es otra cosa que quienes, en términos aristotélicos, "no tienen parte" en el gobierno de la cosa común. Por consiguiente, lo que está en juego es la estructura misma de la distorsión que instituye la política, la eficacia de la igualdad como parte de los sin parte, definición de "partes" que en realidad son sujetos del litigio. Para cortar de raíz el mal y desarmar "las falsas opiniones del vulgo tocantes al derecho y el daño [tort]",[8] es preciso refutar la idea misma de una "politicidad" natural del animal humano que lo destinaría a un bien diferente de su mera conservación. Es preciso establecer que la politicidad sólo es secundaria, que no es más que la victoria del sentimiento de conservación sobre lo ilimitado del deseo que pone a cada uno en guerra contra todos.

La paradoja es que Hobbes, para refutar a Aristóteles, en el fondo no hace más que trasponer el razonamiento aristotélico –la victoria del deseo razonable de conservación sobre la pasión propia del demócrata, del oligarca o del tirano–. Lo desplaza del plano de las "partes" en el poder al de los individuos, de una teoría del gobierno a una teoría del origen del poder. Este doble desplazamiento

[7] Hobbes, *Le Citoyen*, París, Flammarion, 1982, p. 69 [*El ciudadano*, Madrid, Debate, 1993].

[8] *Ibid.*, p. 84.

que crea un objeto privilegiado de la filosofía política moderna –el origen del poder– tiene una función bien específica: liquida inicialmente la parte de los sin parte. Así, la politicidad sólo existe por la alienación inicial y total de una libertad que es únicamente la de los individuos. La libertad no podría existir como parte de los sin parte, como la propiedad vacía de algún sujeto político. Debe ser todo o nada. Sólo puede existir de dos formas: como propiedad de puros individuos asociales o en su alienación radical como soberanía del soberano.

Esto quiere decir también que la soberanía ya no es la dominación de una parte sobre otra. Es el no lugar radical de las partes y de aquello a lo que su juego da lugar: la eficacia de la parte de los sin parte. La problematización del "origen" del poder y los términos de su enunciado –contrato, alienación y soberanía– dicen en principio: no hay parte de los sin parte. No hay más que individuos y el poder del Estado. Toda parte que ponga en juego el derecho y el daño [tort] es contradictoria con la idea misma de la comunidad. Rousseau denunció la frivolidad de la demostración de Hobbes. Refutar la idea de una sociabilidad natural invocando las maledicencias de los salones y las intrigas cortesanas es un *hysteron proteron* grosero. Pero Rousseau –y la tradición republicana moderna luego de él– está de acuerdo con lo que es la apuesta seria de esta demostración frívola, la liquidación de esa parte de los sin parte que la teoría aristotélica se afanaba por integrar en su negación misma. Está de acuerdo con la tautología hobbesiana de la soberanía: ésta sólo descansa sobre sí misma, puesto que fuera de ella no hay sino individuos. Toda otra instancia en el juego político no es más que facción. La parapolítica moderna comienza por inventar una naturaleza específica, una "individualidad" estrictamente correlacionada con el absoluto de una soberanía que debe excluir la disputa de las fracciones, la disputa de las partes y sus partes. Comienza por una descomposición primera del pueblo en individuos que exorciza de un

golpe, en la guerra de todos contra todos, la guerra de las clases en que consiste la política. Los partidarios de los "antiguos" ven de buena gana el origen de las catástrofes de la política moderna en la fatal sustitución de la regla objetiva del derecho que fundaría la comunidad política aristotélica por los "derechos subjetivos". Pero Aristóteles no conoce el "derecho" como principio organizador de la sociedad civil y política. Conoce lo *justo* y sus diferentes formas. Ahora bien, la forma política de lo justo es, para él, la que determina las relaciones entre las "partes" de la comunidad. La modernidad no sólo pone los derechos "subjetivos" en el lugar de la regla objetiva de derecho. Inventa también el derecho como principio *filosófico* de la comunidad *política*. Y esta invención va a la par con la fábula de origen, la fábula de la relación de los individuos con el todo, hecha para liquidar la relación litigiosa de las partes. A fin de cuentas, una cosa es el *derecho* que conceptualiza la "filosofía política" para arreglar la cuestión de la distorsión, y otra el derecho que la política hace funcionar en el dispositivo de tratamiento de una distorsión. Puesto que, en política, lo fundador no es el derecho sino la distorsión, y lo que puede diferenciar una política de los modernos de una política de los antiguos es una estructura diferente de la distorsión. Pero hay que agregar a ello que el tratamiento político de la distorsión no deja de tomar prestados elementos de la "filosofía política" para hacer de ellos los elementos de una nueva argumentación y una nueva manifestación del litigio. Es así como las formas modernas de la distorsión agregarán al litigio sobre la cuenta de las partes de la comunidad el nuevo litigio que relaciona a cada uno con el todo de la soberanía.

Puesto que la paradoja está allí: la ficción de origen que debe fundar la paz social es la que en definitiva ahondará el abismo de un litigio más radical que el de los antiguos. Negar la lucha de clases como segunda lógica, segunda "naturaleza" que instituye la política, hacer intervenir de

entrada la división de la naturaleza como pasaje del derecho natural a la ley natural, es confesar como principio último de lo político la mera y simple igualdad. La fábula de la guerra de todos contra todos tiene la necedad de todas las fábulas de origen. Pero detrás de esta pobre fábula de muerte y salvación, se proclama algo más serio, la enunciación del secreto último de todo orden social, la lisa y llana igualdad de cualquiera con cualquiera: no hay ningún principio natural de dominación de un hombre sobre otro. En última instancia, el orden social descansa sobre la igualdad que es del mismo modo su ruina. Ninguna "convención", como no sea alienación total e irreversible de toda "libertad" en la cual esa igualdad pudiera surtir efecto, puede cambiar nada de este defecto de la "naturaleza". Así, pues, originariamente hay que identificar igualdad y libertad y liquidarlas juntas. El absoluto de la alienación y el de la soberanía son necesarios a causa de la igualdad. Esto quiere decir también que sólo son justificables al precio de *designar* a la igualdad como fundamento y abismo primordial del orden comunitario, como sola razón de la desigualdad. Y sobre el fondo de esta igualdad proclamada de ahí en más, se disponen los elementos del nuevo litigio político, las razones de la alienación y de lo inalienable que vendrán a dar los argumentos de las nuevas formas de la guerra de las clases.

Por un lado, la libertad se convirtió en lo propio de los *individuos* como tales y de la fábula de la alienación saldrá, al revés de la intención hobbesiana, la cuestión de saber si y en qué condiciones los individuos pueden alienarla en su totalidad; saldrá, en suma, el derecho del individuo como no derecho del Estado, el *título* de cualquiera a poner en cuestión al Estado o a servir de prueba de la infidelidad a su principio. Por el otro lado, el pueblo, al que se trataba de suprimir en la tautología de la soberanía, aparecerá como el personaje que debe ser presupuesto para que la alienación sea pensable y, en definitiva, como

el verdadero sujeto de la soberanía. Es la demostración que efectúa Rousseau en su crítica a Grotius. La "libertad" del pueblo que había que liquidar podrá entonces retornar como idéntica al cumplimiento del poder común de los hombres que nacen "libres e iguales en derecho". Podrá argumentársela en la estructura de una distorsión radical, la que se hace a esos hombres "nacidos libres y por doquier encadenados". Aristóteles conocía el hecho accidental de esas ciudades donde los pobres son "libres por naturaleza" y la paradoja que vincula esta naturaleza "accidental" a la definición misma de la naturaleza política. Pero la ficción de origen, en su transformación última, absolutiza el litigio de la libertad propia e impropia del pueblo como contradicción original de una libertad de la que cada sujeto –cada hombre– es originalmente poseedor y desposeído. Hombre es entonces el sujeto mismo de la relación del todo y la nada, el cortocircuito vertiginoso entre el mundo de los seres que nacen y mueren y los términos de la igualdad y la libertad. Y el *derecho*, cuya determinación filosófica se había producido para desatar el nudo de lo *justo* con el litigio, se convierte en el nuevo nombre, el nombre por excelencia de la distorsión. Detrás de toda demostración de una cuenta de los incontados, detrás de todo mundo de comunidad organizado para la manifestación de un litigio, se sostendrá en lo sucesivo la figura clave de aquel cuya cuenta siempre es deficitaria: ese hombre que no es contado mientras no lo sea una cualquiera de sus réplicas; pero también que nunca es contado en su integridad en tanto no es contado sino como animal político. Al denunciar los compromisos de la parapolítica aristotélica con la sedición que amenaza el cuerpo social, y al descomponer al *demos* en individuos, la parapolítica del contrato y la soberanía reabre una separación más radical que la vieja separación política de la parte tomada por el todo. Dispone la separación del hombre con respecto a sí mismo como fondo primero y último de la del pueblo consigo mismo.

Puesto que al mismo tiempo que el pueblo de la soberanía, se presenta su homónimo, que no se le parece en nada, que es la negación o la irrisión de la soberanía, el pueblo prepolítico o al margen de lo político que se denomina población o populacho: población laboriosa y sufriente, masa ignorante, muchedumbre encadenada o desencadenada, etc., cuya factualidad obstaculiza o contradice el cumplimiento de la soberanía. Así se reabre la separación del pueblo moderno, esa separación que se inscribe en la conjunción problemática de los términos del hombre y el ciudadano: elementos de un nuevo dispositivo del litigio político donde cada término sirve para manifestar la no cuenta del otro; pero también principio de una reapertura de la separación de lo arquipolítico y la política e instalación de esta separación en el escenario mismo de lo político. Esta eficacia política de la separación arquipolítica tiene un nombre. Se denomina terror. El terror es el obrar político que toma a su cargo como tarea *política* la búsqueda de la efectivización de la *arkhé* comunitaria, de su interiorización y de su sensibilización integral, que toma a su cargo, por consiguiente, el programa arquipolítico, pero que lo hace en los términos de la parapolítica moderna, los de la relación exclusiva entre el poder soberano y unos individuos que, cada uno por su cuenta, son su disolución virtual y amenazan en sí mismos a la ciudadanía que es el alma del todo.

Sobre el fondo de la distorsión radical –la inhumanidad del hombre– se entrecruzarán así la nueva distorsión que pone a los individuos y sus derechos en relación con el Estado; la distorsión que enfrenta al verdadero soberano –el pueblo– contra los usurpadores de la soberanía; la diferencia del pueblo de la soberanía con respecto al pueblo como parte; la distorsión que opone a las clases, y la que opone la realidad de sus conflictos a los juegos del individuo y el Estado. Es en este juego donde se forja la tercera gran figura de la "política de los filósofos", a la que daremos el nombre de metapolítica. La metapolítica se

sitúa simétricamente en relación con la arquipolítica. La arquipolítica revocaba la falsa política, es decir la democracia. Proclamaba la separación radical entre la verdadera justicia, semejante a la proporción divina, y las puestas en escena democráticas de la distorsión, asimiladas al imperio de la injusticia. Simétricamente, la metapolítica proclama un exceso radical de la injusticia o de la desigualdad en relación con lo que la política puede afirmar de justicia o de igualdad. Afirma la distorsión absoluta, el exceso de la distorsión que arruina toda conducción política de la argumentación igualitaria. También ella revela en este exceso una "verdad" de lo político. Pero esta verdad es de un tipo particular. No es la idea del bien, la justicia, el *kosmos* divino o la verdadera igualdad que permitirían instituir una verdadera comunidad en lugar de la mentira política. La verdad de la política es la manifestación de su falsedad. Es la separación de toda nominación y toda inscripción políticas con respecto a las realidades que las sostienen.

No hay duda de que esta realidad puede nombrarse, y la metapolítica lo hace: lo social, las clases sociales, el movimiento real de la sociedad. Pero lo social sólo es lo verdadero de la política al precio de ser lo verdadero de su falsedad: no tanto la carne sensible de que está hecha la política como el nombre de su falsedad radical. En el dispositivo moderno de la "filosofía política", la verdad de la política ya no se sitúa por encima de ella en su esencia o su idea. Se sitúa por debajo o por detrás, en lo que aquélla oculta y no está hecha sino para ocultar. La metapolítica es el ejercicio de esa verdad, ya no ubicada frente a la factualidad democrática como el buen modelo frente al simulacro mortal, sino como el secreto de vida y muerte, envuelto en el corazón mismo de toda demostración de la política. La metapolítica es el discurso sobre la falsedad de la política que viene a redoblar cada manifestación política del litigio, para probar su desconocimiento de su propia verdad al señalar en cada ocasión la distan-

cia entre los nombres y las cosas, la distancia entre la enunciación de un *logos* del pueblo, del hombre o de la ciudadanía y la cuenta que se hace de ellos, distancia reveladora de una injusticia fundamental, en sí misma idéntica a una mentira constitutiva. Si la arquipolítica antigua proponía una medicina de la salud comunitaria, la metapolítica moderna se presenta como una sintomatología que, en cada diferencia política, por ejemplo la del hombre y el ciudadano, detecta un signo de no verdad.

Es sin duda Marx quien, muy en particular en *La cuestión judía*, da la formulación canónica de la interpretación metapolítica. Su blanco es, en verdad, el mismo que el de Platón, es decir la democracia como perfección de una cierta política, es decir perfección de su mentira. El principio de su cuestionamiento es dado estrictamente por la distancia entre un ideal identificado con la figuración rousseauniana de la soberanía ciudadana y una realidad concebida en los términos hobbesianos de la lucha de todos contra todos. El mismo tratamiento de esta distancia entre el hombre hobbesiano y el ciudadano rousseauniano sufre, en el transcurso del texto, una inflexión significativa. En el inicio, significa el límite de la política, su impotencia para realizar la parte propiamente humana del hombre. La emancipación humana es entonces lo verdadero de la humanidad libre más allá de los límites de la ciudadanía política. Pero, en el camino, esta verdad del hombre cambia de lugar. El hombre no es el cumplimiento que debe llegar más allá de la representación política. Es la verdad oculta bajo esta representación: el hombre de la sociedad civil, el propietario egoísta con el cual hace juego el no propietario cuyos derechos de ciudadano sólo sirven para enmascarar el no derecho radical. El fracaso de la ciudadanía en el cumplimiento de la humanidad verdadera del hombre se convierte en su capacidad de servir, enmascarándolos, los intereses del hombre propietario. La "participación" política es entonces la mera máscara de la repartición de las partes. La

política es la mentira sobre algo verdadero que se denomina sociedad. Pero, recíprocamente, lo social siempre es, en última instancia, irreductible a la simple no verdad de la política.

Lo social como verdad de lo político está atrapado en un desmembramiento notable. En un polo, puede ser el nombre "realista" y "científico" de la "humanidad del hombre". El movimiento de la producción y el de la lucha de clases son entonces el movimiento verdadero que, a través de su cumplimiento, debe disipar las apariencias de la ciudadanía política en beneficio de la realidad del hombre productor. Pero esta positividad es carcomida de entrada por la ambigüedad del concepto de clase. *Clase* es, ejemplarmente, uno de esos homónimos sobre los cuales se dividen las cuentas del orden policial y las de la manifestación política. En el sentido policial, una clase es un agrupamiento de hombres a los que su origen o su actividad atribuyen un status y un rango particulares. En este aspecto, clase puede designar, en sentido débil, un grupo profesional. De este modo, en el siglo XIX se habla de la clase de los impresores o de la de los sombrereros. En el sentido fuerte, clase es sinónimo de casta. De donde la aparente paradoja según la cual quienes se cuentan sin dificultades en la enumeración *de las* clases obreras se niegan las más de las veces a reconocer la existencia de *una* clase obrera que constituya una división de la sociedad y les dé una identidad específica. En el sentido político, una *clase* es una cosa completamente distinta: un operador del litigio, un nombre para contar a los incontados, un modo de subjetivación sobreimpreso a toda realidad de los grupos sociales. El *demos* ateniense o el proletariado en cuyas filas se incluye el "burgués" Blanqui son clases de este tipo, es decir poderes de desclasificación de las especies sociales, de esas "clases" que llevan el mismo nombre que ellas.

Ahora bien, entre estos dos tipos de clases rigurosamente antagónicas, la metapolítica marxista instaura

una ambigüedad en la que se concentra todo el *desacuerdo* filosófico del *desacuerdo* político.

Esta se resume en la definición del proletariado: "clase de la sociedad que *ya* no es una clase de la sociedad", dice la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. El problema es que, en estos términos, Marx no hace sino dar una definición rigurosa de lo que es una clase en el sentido de la política, es decir en el sentido de la lucha de clases. El nombre de proletariado es el mero nombre de los incontados, un modo de subjetivación que pone en un nuevo litigio a la parte de los sin parte. En cierta forma, Marx vuelve a nombrar a esas "clases" que la ficción del hombre y la soberanía quería liquidar. Pero las vuelve a nombrar de un modo paradójico. Lo hace como la verdad infrapolítica en la cual la mentira política se ve llevada a hundirse. La excepcionalidad ordinaria de la clase que es una no clase la piensa como el resultado de un proceso de descomposición social. En suma, hace de una categoría de la política el concepto de la no verdad de la política. A partir de allí, el concepto de clase ingresa en una oscilación indefinida que es también la oscilación del sentido de la metapolítica entre un radicalismo de la "verdadera" política simétrico al de la arquipolítica platónica y un nihilismo de la falsedad de toda política que es también un nihilismo político de la falsedad de toda cosa.

En un primer sentido, en efecto, el concepto de clase equivale a lo *verdadero* de la mentira política. Pero este mismo verdadero oscila entre dos polos extremos. Por un lado, tiene la positividad de un contenido social. La lucha de clases es el movimiento verdadero de la sociedad y el proletariado, o la clase obrera, es la fuerza social que lleva ese movimiento hasta el punto en que su verdad hace estallar la ilusión política. Así definidos, la clase obrera o el proletariado son positividades sociales y su "verdad" se presta a sostener todas las incorporaciones éticas del pueblo trabajador y productor. Pero, en el otro polo, se definen exclusivamente por su negatividad de "no clases".

Son los meros operadores del acto revolucionario en comparación con el cual no sólo todo grupo social positivo sino también toda forma de subjetivación democrática aparecen como afectados por un déficit radical. En estos dos polos extremos se definen, en sentido estricto, dos extremismos: un extremismo infrapolítico de la clase, es decir de la incorporación social de las clases políticas, y un extremismo ultrapolítico de la no clase, extremismos opuestos a los que la homonimia de la clase y la no clase permite confundirse en una sola figura terrorista.

Como *verdadero* de la mentira política, el concepto de clase se convierte por lo tanto en la figura central de una metapolítica, pensada, según uno de los dos sentidos del prefijo, como un *más allá* de la política. Pero la metapolítica se entiende simultáneamente según el otro sentido del prefijo, que es el de un *acompañamiento*. Acompañamiento científico de la política, donde la reducción de las formas de ésta a las fuerzas de la lucha de clases vale en primer lugar como *verdad de la mentira* o verdad de la ilusión. Pero también acompañamiento "político" de toda forma de subjetivación, que postula como su verdad "política" oculta la lucha de clases a la que desconoce y no puede no desconocer. La metapolítica puede llegar a aferrarse a cualquier fenómeno como demostración de la verdad de su falsedad. Para esta verdad de la falsedad, el genio de Marx inventó una palabra clave que toda la modernidad adoptó, con el riesgo de volverla contra él. La denominó *ideología*. Ideología no es sólo una palabra nueva para designar el simulacro o la ilusión. Es la palabra que señala el estatuto inédito de lo verdadero que la metapolítica forja: lo verdadero como verdadero de lo falso: no la claridad de la idea frente a la oscuridad de las apariencias; no la verdad índice de sí misma y de la falsedad sino, al contrario, la verdad cuyo único índice es lo falso; la verdad que no es otra cosa que la puesta en evidencia de la falsedad, la verdad como parasitismo universal. Así, pues, *ideología* es algo completamente

distinto a un nuevo nombre para una vieja noción. Al inventarla, Marx inventa para un tiempo que aún perdura un régimen inaudito de lo verdadero y una conexión inédita de lo verdadero con lo político. Ideología es el nombre de la distancia indefinidamente denunciada de las palabras y las cosas, el operador conceptual que organiza las uniones y las desuniones entre los elementos del dispositivo político moderno. Alternativamente, permite reducir la apariencia política del pueblo al rango de ilusión que encubre la realidad del conflicto o, a la inversa, denunciar los nombres del pueblo y las manifestaciones de su litigio como antiguallas que demoran el advenimiento de los intereses comunes. Ideología es el nombre que liga la producción de lo político a su eliminación, que designa la distancia de las palabras a las cosas como falsedad en la política siempre transformable en falsedad de la política. Pero también es el concepto mediante el cual se declara a cualquier cosa como dependiente de la política, de la demostración "política" de su falsedad. Es, en síntesis, el concepto donde se anula toda política, sea por su desvanecimiento anunciado, sea, al contrario, por la afirmación de que todo es político, lo que equivale a decir que nada lo es, que la política no es sino el modo parasitario de la verdad. Ideología es, en definitiva, el término que permite desplazar sin cesar el lugar de lo político hasta su límite: la declaración de su fin. En efecto, lo que en lenguaje policial se llama "fin de lo político" no es tal vez otra cosa que la consumación del proceso mediante el cual la metapolítica, envuelta en el corazón de lo político y que todo lo envuelve con el nombre de lo político, lo vacía desde adentro y hace desaparecer, en nombre de la crítica de toda apariencia, su distorsión constitutiva. Al término del proceso, la distorsión, después de haber pasado por el abismo de su absolutización, se reduce a la repetición infinita de la verdad de la falsedad, a la mera manifestación de una verdad vacía. La política que fundaba puede entonces identificarse con el inhallable paraíso original

donde individuos y grupos utilizan la palabra que es lo propio del hombre para conciliar sus intereses particulares en el reino del interés general. El fin de la política que se proclama sobre la tumba de los marxismos policiales no es, en suma, más que la otra forma, la forma capitalista y "liberal", de la metapolítica marxista. El "fin de la política" es la fase suprema del parasitismo metapolítico, la afirmación última de lo vacío de su verdad. El "fin de la política" es la consumación de la filosofía política.

Más exactamente, el "fin de la política" es el fin de la relación tirante de la política y la metapolítica que caracterizó a la época de las revoluciones democráticas y sociales modernas. Esa relación tirante se jugó en la interpretación de la diferencia del hombre y el ciudadano, del pueblo sufriente/trabajador y del pueblo de la soberanía. Hay en efecto dos grandes maneras de pensar y tratar esa separación. La primera es la de la metapolítica. Esta ve en ella la denuncia de una identificación imposible, el signo de la no verdad del pueblo ideal de la soberanía. Define como democracia formal el sistema de las inscripciones jurídicas y las instituciones gubernamentales fundado sobre el concepto de la soberanía del pueblo. Así caracterizada, la "forma" resulta opuesta a un contenido virtual o ausente, a la realidad de un poder que pertenezca verdaderamente a la comunidad popular. A partir de ahí su sentido puede variar, desde la simple ilusión que enmascara la realidad del poder y la desposesión hasta el modo de presentación necesario de una contradicción social todavía no suficientemente desarrollada. En todos los casos, la interpretación metapolítica de la diferencia del pueblo consigo mismo separa en dos todo escenario político: están entonces quienes juegan el juego de las formas –de la reivindicación de los derechos, el combate por la representación, etc.– y quienes conducen la acción destinada a hacer que ese juego de las formas se desvanezca; por un lado, el pueblo de la representación jurídico-política, por el otro el pueblo del movimiento social y

obrero, el actor del verdadero movimiento que suprime las apariencias políticas de la democracia.

A esta interpretación metapolítica de la diferencia del hombre y el ciudadano, del pueblo trabajador y el pueblo soberano, se opone la interpretación política. En efecto, para la política, que el pueblo sea diferente a sí mismo no es un escándalo a denunciar. Es la condición primera de su ejercicio. Hay política desde el momento en que existe la esfera de apariencia de un sujeto *pueblo* del que lo propio es ser diferente a sí mismo. Por consiguiente, desde el punto de vista político, las inscripciones de la igualdad que figuran en la declaraciones de los derechos del hombre o en los preámbulos de los códigos y las constituciones, las que materializan tal o cual institución o están grabadas en el frontispicio de sus edificios, no son "formas" desmentidas por su contenido o "apariencias" destinadas a ocultar la realidad. Son un modo efectivo del aparecer del pueblo, el mínimo de igualdad que se inscribe en el campo de la experiencia común. El problema no es señalar la diferencia de esta igualdad existente con respecto a todo lo que la desmiente. No es desmentir la apariencia sino, al contrario, confirmarla. Allí donde está inscripta la parte de los sin parte, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones, se crea una esfera del aparecer del *demos*, existe un elemento del *kratos*, del poder del pueblo. El problema consiste entonces en extender la esfera de ese aparecer, aumentar ese poder.

Aumentar ese poder quiere decir crear casos de litigio y mundos de comunidad del litigio por la demostración, bajo tal o cual especificación, de la diferencia del pueblo consigo mismo. No está por un lado el pueblo ideal de los textos fundadores y, por el otro, el pueblo real de los talleres y los barrios. Hay un lugar de inscripción del poder del pueblo y lugares donde este poder se considera sin efecto. El espacio del trabajo o el espacio doméstico no desmienten el poder escrito en los textos. Para hacerlo, sería preciso que en primer lugar tuvieran que confirmar-

lo, que se preocuparan por él. Ahora bien, según la lógica policial nadie *ve* cómo y por qué habrían de hacerlo. El problema, en consecuencia, consiste en construir una relación visible con la no relación, un efecto de un poder al que se atribuye no surtir efecto. Ya no se trata entonces de interpretar según la modalidad sintomatológica la diferencia de un pueblo con otro. Se trata de interpretar, en el sentido teatral de la palabra, la distancia entre un lugar donde existe el *demos* y otro donde no existe, donde no hay más que poblaciones, individuos, empleadores y empleados, jefes de familia y esposas, etc. La política consiste en interpretar esa relación, es decir constituir en primer lugar su dramaturgia, inventar el argumento en el doble sentido, lógico y dramático, del término, que pone en relación lo que no la tiene. Esta invención no es obra del pueblo de la soberanía y de sus "representantes", ni del pueblo/no pueblo del trabajo y su "toma de conciencia".

Es la obra de lo que podríamos llamar un tercer pueblo, que actúa con ese nombre o con algún otro, y que vincula un litigio particular a la cuenta de los incontados. *Proletario* fue el nombre privilegiado con el cual se efectuó esa conexión. Es decir que ese nombre de la "clase que no lo es" que, en la metapolítica, fue equivalente al nombre mismo de lo verdadero de la ilusión política, en la política fue equivalente a uno de esos nombres de sujeto que organizan un litigio: no el nombre de una víctima universal, más bien el de un sujeto universalizante de la distorsión. Fue equivalente al nombre de un modo de subjetivación política. En política, un sujeto no tiene cuerpo consistente, es un actor intermitente que tiene momentos, lugares, apariciones, y del que lo propio es inventar, en el doble sentido lógico y estético de estos términos, *argumentos* y *demostraciones* para poner en relación la no relación y dar lugar al no lugar. Esta invención se opera en formas que no son las "formas" metapolíticas de un "contenido" problemático, sino las de un aparecer del pueblo que se opone a la "apariencia" metapolítica. Y, de la misma manera, el

"derecho" no es el atributo ilusorio de un sujeto ideal, es el argumento de una distorsión. Como la declaración igualitaria existe en alguna parte, es posible efectivizar su poder, organizar su encuentro con lo ordinario ancestral de la distribución de los cuerpos planteando la pregunta: tal o cual tipo de relaciones, ¿están o no comprendidos en la esfera de manifestación de la igualdad de los ciudadanos? Cuando los obreros franceses, en la época de la monarquía burguesa, formulan la pregunta: "¿los obreros franceses son ciudadanos de Francia?", es decir: "¿tienen los atributos reconocidos por la Carta Real a los franceses iguales ante la ley?", o bien cuando sus "hermanas" feministas, en los tiempos de la República, preguntan: "¿las francesas están incluidas entre los «franceses» poseedores del sufragio universal?", unos y otras parten sin duda de la distancia entre la inscripción igualitaria de la ley y los espacios donde la desigualdad es ley. Pero de ello no concluyen en modo alguno en el no lugar del texto igualitario. Al contrario, le inventan un nuevo lugar: el espacio polémico de una demostración que reúne la igualdad y su ausencia. La demostración, ya lo vimos, exhibe a la vez el texto igualitario y la relación desigualitaria. Pero, por esta misma exhibición, por el hecho de dirigirse a un interlocutor que no reconoce la situación de interlocución, también hace como si se ejerciera en una comunidad cuya inexistencia demuestra al mismo tiempo. Al juego metapolítico de la apariencia y su desmentida, la política democrática opone la práctica del *como si* que constituye las formas de aparecer de un sujeto y que abre una comunidad estética, a la manera kantiana, una comunidad que exige el consentimiento del mismo que no la reconoce.

En los mismos nombres, el movimiento social y obrero moderno presenta así el entrelazamiento de dos lógicas contrarias. Su palabra clave, proletario, designa dos "sujetos" bien diferentes. Desde el punto de vista metapolítico, designa al operador del movimiento verdadero de la

sociedad que denuncia y debe hacer volar en pedazos las apariencias democráticas de la política. En este concepto, la clase desclasificadora, la "disolución de todas las clases", se convirtió en el sujeto de una reincorporación de lo político en lo social. Sirvió para erigir la figura más radical del orden arquipolicial. Desde el punto de vista político, es una ocurrencia específica del *demos*, un sujeto democrático que efectúa una demostración de su poder en la construcción de mundos de comunidad litigiosa y que universaliza la cuestión de la cuenta de los incontados, más allá de toda regulación, más acá de la distorsión infinita. "Obrero" y "proletario" fueron así los nombres de actores de un doble proceso: actores de la política democrática, que exponen y tratan la distancia del pueblo con respecto a sí mismo; y figuras metapolíticas, actores del "movimiento real" postulado como disipador de la apariencia política y su forma suprema, la ilusión democrática. La metapolítica llegó a introducir su relación de la apariencia con la realidad en toda forma de litigio del pueblo. Pero la recíproca es igualmente cierta: para construir sus argumentaciones y sus manifestaciones, para poner en relación las formas de visibilidad del *logos* igualitario con sus lugares de invisibilidad, el movimiento social y obrero debió volver a representar las relaciones de lo visible y lo invisible, las relaciones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir que actúan por cuenta de los trabajadores y su palabra. Pero para hacerlo, no dejó de retomar las argumentaciones metapolíticas que vinculaban lo justo y lo injusto a los juegos de la verdad "social" y la falsedad "política". La metapolítica interpretaba como síntomas de no verdad las formas de la separación democrática. Pero ella misma no dejó de ser reinterpretada, de dar materia y forma a otras maneras de actuar la separación y de abolirla.

El dispositivo de conjunto de esas entreprestaciones-interpretaciones tiene un nombre. Se llama lo *social*. Si las relaciones de la policía y la política son determinadas

por algunas palabras clave, algunos homónimos fundamentales, puede decirse que lo *social*, en la modernidad, fue el homónimo decisivo que hizo que se unieran y se desunieran, se opusieran y se confundieran varias lógicas y entrelazamientos de lógicas. Los "restauradores" autoproclamados de lo político y de "su" filosofía se complacen en la oposición de lo político y de un social que habría usurpado indebidamente sus prerrogativas. Pero lo social, en la época moderna, fue precisamente el lugar donde se jugó la política, el nombre mismo que ésta tomó, allí donde no se la identificó meramente con la ciencia del gobierno y los medios de apoderarse de él. A decir verdad, ese nombre es semejante al de su negación. Pero toda política actúa sobre lo homónimo y lo indiscernible. Toda política actúa también en el borde de su riesgo radical que es la incorporación policial, la realización del sujeto político como cuerpo social. La acción política se sostiene siempre en el intervalo, entre la figura "natural", la figura policial de la incorporación de una sociedad dividida en órganos funcionales y la figura límite de otra incorporación arquipolítica o metapolítica: la transformación del sujeto que sirvió para la desincorporación del cuerpo social "natural" en un cuerpo glorioso de la verdad. La época del "movimiento social" y de las "revoluciones sociales" fue aquella en la que lo social desempeñó todos esos papeles. Fue en primer lugar el nombre policial de la distribución de los grupos y las funciones. Fue, a la inversa, el nombre con el cual unos dispositivos políticos de subjetivación llegaron a impugnar la naturalidad de esos grupos y esas funciones haciendo contar la parte de los sin parte. Fue, en fin, el nombre metapolítico de un *verdadero* de la política que en sí mismo asumió dos formas: la positividad del movimiento real llamado a encarnarse como principio de un nuevo cuerpo social, pero también la pura negatividad de la demostración interminable de la verdad como falsedad. Lo social fue el nombre común de todas esas lógicas y además el de su entrelazamiento.

Esto quiere decir también que la "ciencia social", acusada por unos de haber introducido fraudulentamente su empiricidad en las alturas reservadas a la filosofía política, alabada por otros por haber desmistificado los conceptos supuestamente elevados de esta filosofía, fue en realidad la forma de existencia misma de la filosofía política en la era de las revoluciones democráticas y sociales. La ciencia social fue la última forma asumida por la relación tirante entre la filosofía y la política y por el proyecto filosófico de realizar la política mediante su supresión. Ese conflicto y ese proyecto se jugaron en los avatares de la ciencia marxista o la sociología durkheimniana o weberiana mucho más que en las formas supuestamente puras de la filosofía política. La metapolítica marxista definió la regla del juego: el desplazamiento entre el verdadero cuerpo social oculto bajo la apariencia política y la afirmación interminable de la verdad científica de la falsedad política. La arquipolítica platónica dio su modelo a la primera ciencia social: la comunidad orgánica definida por el engranaje adecuado de sus funciones bajo el gobierno de una nueva religión de la comunidad. La parapolítica aristotélica dio a su segunda época el modelo de una comunidad sabiamente puesta a distancia de sí misma. La última época de la sociología, que es también el último avatar de la filosofía política, es la exposición de la pura regla del juego: era del vacío, se ha dicho, era en que la verdad de lo social se reduce a la del parasitismo infinito de la verdad vacía. Los sociólogos de la tercera época la denominan a veces "fin de lo político". Tal vez ahora estemos en condiciones de comprenderlo: este "fin de lo político" es estrictamente idéntico a lo que los remendones de la "filosofía política" llaman "retorno de lo político". Retornar a la pura política y a la pureza de la "filosofía política" tiene hoy un solo sentido. Significa regresar más acá del conflicto constitutivo de la política moderna, así como del conflicto fundamental de la filosofía y la política, regresar a un grado cero de la política y

la filosofía: idilio teórico de una determinación filosófica del bien que sería tarea de la comunidad política realizar; idilio político de la realización del bien común por el gobierno ilustrado de las elites apoyado en la confianza de las masas. El retorno "filosófico" de la política y su "fin" sociológico son una única y misma cosa.

DEMOCRACIA O CONSENSO

Este estado idílico de lo político se atribuye por lo general el nombre de democracia consensual. Trataremos de mostrar aquí que este concepto es, en rigor de verdad, la conjunción de términos contradictorios. En consecuencia, para pensar este objeto más singular de lo que parece, propondremos el nombre de posdemocracia. La justificación del mismo pasa únicamente por la explicitación de algunas paradojas inherentes al discurso actualmente dominante sobre la democracia.

Por un lado, escuchamos que en todas partes se proclama el triunfo de ésta, correlativo del hundimiento de los sistemas llamados totalitarios. Presuntamente, ese triunfo es doble. Sería en primer lugar una victoria de la democracia, entendida como régimen político, sistema de las instituciones que materializan la soberanía popular, sobre su adversario, la prueba de que aquel régimen es a la vez el más justo y el más eficaz. La quiebra de los estados llamados totalitarios es, en efecto, una quiebra con respecto a lo que era su legitimación última: el argumento de

la eficacia, la capacidad del sistema para procurar las condiciones materiales de una nueva comunidad. De allí se extrae una legitimación reforzada del régimen llamado democrático: la idea de que garantiza en un mismo movimiento las formas políticas de la justicia y las formas económicas de producción de la riqueza, de armonización de los intereses y de optimización de las ganancias para todos. Pero también es, parece, una victoria de la democracia, a sus propios ojos, como práctica de lo político. La historia del movimiento democrático occidental había estado obsesionada por una duda persistente de la democracia con respecto a sí misma. Esta se resumió en la oposición marxista de la democracia formal y la democracia real, oposición metapolítica a menudo interiorizada en la conducta misma del litigio político. La democracia no dejó de ser sospechada por los mismos demócratas. Quienes combatían con más vigor por los derechos democráticos eran con frecuencia los primeros en sospechar que esos derechos no eran más que formales, más aún, la sombra de la verdadera democracia. Ahora bien, la quiebra del sistema totalitario parece levantar por fin la hipoteca de una democracia "real" que alimentaba la sospecha acerca de la democracia. A partir de allí parece posible valorar sin reservas mentales las formas de ésta, entendidas como los dispositivos institucionales de la soberanía del pueblo, identificar simplemente democracia y Estado de derecho, Estado de derecho y liberalismo, y reconocer en la democracia la figura ideal de una realización de la *physis* del hombre emprendedor y deseante como *nomos* comunitario.

Este éxito de la democracia se atribuye de buena gana al levantamiento de una segunda hipoteca, la que planteaba la idea de pueblo. Hoy en día, la democracia renunciaría a postularse como el poder del pueblo. Abandonaría la doble figura del pueblo que pesó sobre la política en la época de las revoluciones modernas: la identificación rousseauniana de aquél con el sujeto de la soberanía y la

identificación marxista –y más en general socialista– con el trabajador como figura social empírica y con el proletario o productor como figura de una superación de la política en su verdad. Se dice, en efecto, que ese pueblo sobredeterminado constituía un obstáculo al verdadero contrato político, aquel por el cual los individuos y los grupos se ponen de acuerdo sobre las formas jurídico-políticas aptas para asegurar la coexistencia de todos y la participación óptima de cada uno en los bienes de la colectividad.

Tal es, en líneas generales, el esquema de legitimación de la democracia que funciona como balance de la catástrofe totalitaria. Ahora bien, este esquema choca con una paradoja. Normalmente, el derrumbe de los "mitos" del pueblo y de la democracia "real" debería conducir a la rehabilitación de la democracia "formal", al fortalecimiento del apego a los dispositivos institucionales de la soberanía del pueblo y principalmente a las formas de control parlamentario. Sin embargo, lo que ocurrió no es en modo alguno esto. En el sistema político francés, por ejemplo, se observa una degradación constante de la representación parlamentaria, la ampliación de los poderes políticos de instancias no responsables (expertos, jueces, comisiones...), el crecimiento del dominio reservado al presidente y de una concepción carismática de la persona presidencial. La paradoja es la siguiente: en la época en que las instituciones de la representación parlamentaria eran puestas en tela de juicio, en que prevalecía la idea de que eran "sólo formas", las mismas constituían sin embargo el objeto de una vigilancia militante muy superior. Y hemos visto a generaciones de militantes socialistas y comunistas combatir ferozmente por una Constitución, unos derechos, unas instituciones y unos funcionamientos institucionales de los que, por otra parte, decían que expresaban el poder de la burguesía y el capital. En la actualidad, la situación está invertida y la victoria de la democracia llamada formal se acompaña

por una sensible desafección con respecto a sus formas. Es cierto: el espíritu del tiempo propone su respuesta a la paradoja. Si se le cree, la sabiduría democrática no sería tanto la atención escrupulosa a unas instituciones garantes del poder del pueblo por las instituciones representativas como la adecuación de las formas de ejercicio de lo político al modo de ser de una sociedad, a las fuerzas que la mueven, a las necesidades, los intereses y los deseos entrecruzados que la tejen. Sería la adecuación a los cálculos de optimización que se efectúan y entrecruzan en el cuerpo social, a los procesos de individualización y a las solidaridades que estos mismos imponen.

Esta respuesta plantea dos problemas. El primero obedece a su extraño parentesco con el argumento de la democracia "real". En el momento mismo en que se proclama la caducidad del marxismo y la quiebra del sometimiento de lo político a lo económico, vemos que algunos regímenes llamados de democracia liberal hacen suya una especie de marxismo rampante en cuyos términos la política es la expresión de cierto estado de lo social, mientras que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye el contenido sustancial de sus formas. El éxito proclamado de la democracia es acompañado entonces por una reducción de ésta a un cierto estado de las relaciones sociales. Su éxito consistiría en consecuencia en el hecho de que, en nuestras sociedades, encuentra una coincidencia entre su forma política y su ser sensible.

Pero la paradoja asume entonces otra forma. En efecto, esta identificación de la democracia con su ser sensible se manifestaría en la forma privilegiada de la "desafección", de la insensibilidad a la forma de representación de ese ser sensible. La democracia remitiría a cierta vivencia, una forma de experiencia sensible, pero una forma de la experiencia sensible que no es sentida: como si no hubiera pasión sino en la ausencia; como si la democracia –como el amor en el discurso de Lisias– no surtiera efecto más que al precio de vaciarse de su sentimiento propio. El

problema es que la ausencia siempre está ocupada y que a la paradoja de la forma desafectada corresponde en nuestras sociedades un retorno, en una forma imprevista, del pueblo al que se había enterrado. El pueblo, en efecto, siempre cobra cuerpo en el mismo lugar en que se lo declara perimido. Y, en lugar de los pueblos rousseaunia-no y marxista despedidos, aparece casi en todos lados un pueblo étnico fijado como identidad en sí, como cuerpo uno constituido contra el otro.

En el núcleo de estas paradojas, por lo tanto, vuelve a plantearse con insistencia la cuestión de las “formas” de la democracia y de lo que en ésta quiere decir “forma”. Todo ocurre como si el liberalismo al que se proclama reinante compartiera la visión del marxismo al que se reputa difunto: la que piensa las formas de la política en el par conceptual de la forma y el contenido, de la aparien-cia política y la realidad social; la que define el juego de lo político y lo social como relación entre un sistema de instituciones y un movimiento de las energías de indivi-duos y grupos que en ella se encontraría más o menos adecuadamente expresado. La metapolítica marxista os-cilaba entre una teoría de la forma-expresión y otra de la apariencia-máscara. En cuanto al discurso oficial de la democracia triunfante, no rehabilita la “forma” sino como forma desafectada correspondiente a un contenido eva-nescente, con el riesgo de suscitar un platonismo con descuento que vuelva a oponer el espíritu republicano de la comunidad al batiburrillo de los pequeños placeres democráticos.

Para salir de estos debates que en cierto modo ceden a terceros los restos de la “filosofía política”, más vale retornar a sus apuestas primordiales. La democracia dio origen inicialmente a la filosofía política porque no es un conjunto de instituciones o un tipo de régimen entre otros sino una manera de ser de lo político. La democracia no es el régimen parlamentario o el Estado de derecho. Tampo-co es un estado de lo social, el reino del individualismo o

el de las masas. La democracia es, en general, el modo de subjetivación de la política –si por política se entiende otra cosa que la organización de los cuerpos como comunidad y la gestión de los lugares, poderes y funciones–. Más precisamente, democracia es el nombre de una interrupción singular de ese orden de distribución de los cuerpos en comunidad que se ha propuesto conceptualizar con el empleo de la noción ampliada de policía. Es el nombre de lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de ese orden a través de un dispositivo singular de subjetivación.

Este dispositivo se resume en los tres aspectos ya definidos.

Primeramente, la democracia es el tipo de comunidad que se define por la existencia de una esfera de apariencia específica del pueblo. La apariencia no es la ilusión que se opone a lo real. Es la introducción en el campo de la experiencia de un visible que modifica el régimen de lo visible. No se opone a la realidad, la divide y vuelve a representarla como doble. Del mismo modo, la primera batalla de la "filosofía política" contra la democracia fue la polémica platónica contra la *doxa*, es decir la asimilación de lo visible propio del *demos* al régimen de la no verdad.

En segundo lugar, el pueblo ocupante de esta esfera de apariencia es un "pueblo" de un tipo particular, que no es definible mediante propiedades de tipo étnico, que no se identifica con una parte sociológicamente determinable de una población ni con la suma de los grupos que la constituyen. El pueblo por el cual hay democracia es una unidad que no consiste en ningún grupo social pero que descarga en el balance de las partes de la sociedad la efectividad de una parte de los sin parte. La democracia es la institución de sujetos que no coinciden con las partes del Estado o la sociedad, sujetos flotantes que desajustan toda representación de los lugares y las partes.

Es indudable que aquí puede invocarse la "indeterminación" democrática conceptualizada por Claude

Lefort.[1] Pero no hay ninguna razón para identificar esta indeterminación con una especie de catástrofe de lo simbólico ligada a la desincorporación revolucionaria del "doble cuerpo" del rey. Hay que desvincular la interrupción y la desidentificación democráticas de esta dramaturgia sacrificial que originariamente anuda la emergencia democrática con los grandes espectros de la reincorporación terrorista y totalitaria de un cuerpo desgarrado. Para empezar, quien tiene un doble cuerpo no es el rey sino el pueblo. Y esta dualidad no es la dualidad cristiana del cuerpo celestial y el cuerpo terrestre. Es la de un cuerpo social y un cuerpo que viene a desplazar toda identificación social.

En tercer término, el lugar de la apariencia del pueblo es el lugar de la conducción de un litigio. El litigio político se diferencia de todo conflicto de intereses entre partes constituidas de la población dado que es un conflicto sobre la cuenta misma de las partes. No es una discusión entre interlocutores sino una interlocución que pone en juego la situación misma de interlocución. La democracia instituye por lo tanto comunidades de un tipo específico, comunidades polémicas que ponen en juego la oposición misma de las dos lógicas, la lógica policial de la distribución de los lugares y la lógica política del trato igualitario.

Las *formas* de la democracia no son otra cosa que las formas de manifestación de ese dispositivo ternario. Hay democracia si hay una esfera específica de apariencia del pueblo. Hay democracia si hay actores específicos de la política que no son ni agentes del dispositivo estatal ni partes de la sociedad, si hay colectivos que desplazan las identificaciones en términos de partes del Estado o de la sociedad. Hay democracia, por último, si hay un litigio dirigido en el escenario de manifestación del pueblo por un sujeto no identitario. Las formas de la democracia son las formas de manifestación de esta apariencia, de esta subjetivación no identitaria y de esta dirección del litigio.

[1] *Cf.* en especial *Essais sur le politique*, París, Le Seuil, 1986.

Esas formas de manifestación tienen efectos sobre los dispositivos institucionales de *lo* político y se sirven de tal o cual de esos dispositivos. Producen inscripciones de la igualdad y ponen en discusión las inscripciones existentes. Por consiguiente, no son en modo alguno indiferentes a la existencia de asambleas electas, garantías institucionales de las libertades de ejercicio de la palabra y de su manifestación, dispositivos de control del estado. Encuentran en ellos las condiciones de su ejercicio y a su vez los modifican. Pero no se identifican con ellos. Menos aún podría identificárselas con modos de ser de los individuos. La democracia no es la era de los individuos o la de las masas. La correspondencia entre un tipo de institución y un tipo de individualidad no es un descubrimiento de la sociología moderna. Su inventor, ya se sabe, fue Platón. Y evidentemente es la prescripción arquipolítica de concordancia entre el alma y la ciudad bien gobernada la que rige la descripción de la concordancia entre el carácter del individuo democrático y el de su ciudad. Dicho de otra manera, la idea misma de que la democracia es un régimen de vida colectiva que expresa un *carácter*, un régimen de vida de los individuos democráticos, corresponde a la represión platónica de la singularidad democrática, a la represión de la política misma. Puesto que las formas de la democracia no son otra cosa que las formas de constitución de la política como modo específico de un ser-juntos humano. La democracia no es un régimen o un modo de vida social. Es la institución de la política misma, el sistema de las formas de subjetivación por las cuales resulta cuestionado, devuelto a su contingencia, todo orden de la distribución de los cuerpos en funciones correspondientes a su "naturaleza" y en lugares correspondientes a sus funciones. Y no es –ya lo hemos dicho– su *ethos*, su manera de ser, el que prepara a los individuos para la democracia, sino la ruptura de este *ethos*, la distancia experimentada de la capacidad del ser parlante con respecto a toda armonía "ética" del hacer, el ser y el

decir. Toda política es democrática en este sentido preciso: no el de un conjunto de instituciones, sino el de formas de manifestación que confrontan la lógica de la igualdad a la del orden policial. Es a partir de allí que se entenderá aquí la noción de posdemocracia. No entenderemos con este término el estado de una democracia tristemente de vuelta de sus esperanzas o felizmente aligerada de sus ilusiones. No se buscará en él un concepto de la democracia en la época posmoderna. El término nos servirá simplemente para designar la paradoja que con el nombre de democracia pone de relieve la práctica consensual de borradura de las formas del obrar democrático. La posdemocracia es la práctica gubernamental y la legitimación conceptual de una democracia *posterior* al *demos*, de una democracia que liquidó la apariencia, la cuenta errónea y el litigio del pueblo, reductible por lo tanto al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales. La posdemocracia no es una democracia que haya encontrado en el juego de las energías sociales la verdad de las formas institucionales. Es un modo de identificación entre los dispositivos institucionales y la disposición de las partes de la sociedad y sus partes, idóneo para hacer desaparecer al sujeto y el obrar propio de la democracia. Es la práctica y el pensamiento de una adecuación total entre las formas del Estado y el estado de las relaciones sociales.

Tal es, en efecto, el sentido de lo que se llama democracia consensual. El idilio imperante ve en ella el acuerdo razonable de los individuos y los grupos sociales, que comprendieron que el conocimiento de lo posible y la discusión entre interlocutores son, para cada parte, una manera, preferible al conflicto, de obtener la parte óptima que la objetividad de los datos de la situación le permite esperar. Pero para que las partes discutan en vez de combatirse, hace falta en primer lugar que existan como partes, con la posibilidad de elegir entre dos maneras de elegir su parte. Antes de ser la preferencia dada a la paz

sobre la guerra, el consenso es un régimen determinado de lo sensible. Es el régimen en que se presupone que las partes ya están dadas, su comunidad constituida y la cuenta de su palabra es idéntica a su ejecución lingüística. De modo que lo que presupone el consenso es la desaparición de toda diferencia entre parte de un litigio y parte de la sociedad. Es la desaparición del dispositivo de la apariencia, de la cuenta errónea y del litigio abiertos por el nombre de pueblo y el vacío de su libertad. Es, en suma, la desaparición de la política. Al dispositivo ternario de la democracia, es decir de la política, se opone estrictamente la proposición de un mundo donde todo se ve, donde las partes se cuentan enteramente y donde todo puede arreglarse por la vía de la objetivación de los problemas. El sistema llamado consensual es la conjunción de un régimen determinado de la *opinión* con un régimen determinado del *derecho*, postulados uno y otro como regímenes de identidad completa de la comunidad consigo misma. Como régimen de la *opinión*, la posdemocracia tiene por principio hacer desaparecer la apariencia perturbada y perturbadora del pueblo y su cuenta siempre falsa, detrás de procedimientos de presentificación exhaustiva del pueblo y sus partes y de armonización de la cuenta de las partes y la imagen del todo. Su utopía es la de una cuenta ininterrumpida que presentifica el total de la "opinión pública" como idéntica al cuerpo del pueblo. ¿Qué es, en efecto, la identificación de la opinión democrática con el sistema de las encuestas y las simulaciones? Indudablemente, la revocación de la esfera de apariencia del pueblo. En ella, la comunidad es presentada sin cesar a sí misma. El pueblo nunca más es impar, incontable o irrepresentable. Siempre está, al mismo tiempo, totalmente presente y totalmente ausente. Está completamente atrapado en una estructura de lo visible que es aquella donde todo se ve y donde ya no hay, por lo tanto, lugar para la apariencia.

Es importante precisar este aspecto, marcando una

diferencia con respecto a los análisis de la simulación y el simulacro efectuados, en particular, por Jean Baudrillard. Estos nos mostraron un gigantesco proceso de simulación bajo el signo de la exhibición integral y permanente de lo real: todo se ve, nada aparece, puesto que todo ya está allí, idéntico a su representación, idéntico a la producción simulada de su representación. Lo real y su simulación son en lo sucesivo indiscernibles, lo que equivale a una licencia otorgada a lo real, que ya no necesita presentarse por ser siempre anticipado en su simulacro. A partir de allí pueden compartirse dos tipos de interpretación de esta "pérdida de lo real". La primera pone el acento en la manipulación integral que es el principio de equivalencia de lo real y la simulación.[2] La segunda saluda alegremente esta pérdida de lo real como principio de una nueva política.[3] De creerle, la dominación de la técnica mediática, al reducir el mundo a la sucesión de sus imágenes, liberadas de la tiranía de lo verdadero, es un punto de inversión de la dominación técnica que erradica el mundo de los objetos reconocidos, medidos, manipulados de la metafísica y abre camino a una emancipación auténtica de lo múltiple. La emancipación, en la época marxista, se había pensado bajo la enseña del trabajo y la historia, en los conceptos de la metafísica y su universo de objetos manipulados. La nueva emancipación sería a imagen de la inversión de la técnica y su destrucción de la metafísica. Liberaría a la nueva comunidad como multiplicidad de racionalidades locales y de minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas, afirmando su identidad contra el fondo de la contingencia reconocida de toda identidad.

Estas maneras de conceptualizar la relación entre un estatuto de lo visible, una imagen del mundo y una forma

[2] *Cf.* las obras de Jean Baudrillard, y en especial *L'Illusion de la fin*, París, Galilée, 1992 [*La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama, 1993].

[3] *Cf.* Gianni Vattimo, *La Société transparente*, París, Desclée de

del obrar político parecen omitir un aspecto decisivo. Este consiste en que la lógica de la simulación no se opone tanto a lo real y a la fe realista como a la apariencia y sus poderes. El régimen del todo visible, el de la presentación incesante a todos y a cada uno de un real indisociable de su imagen, no es la liberación de la apariencia. Es, al contrario, su pérdida. El mundo de la visibilidad integral dispone un real donde la apariencia no tiene ocasión de suceder y producir sus efectos de duplicación y división. La apariencia, en efecto, y en particular la apariencia política, no es lo que oculta la realidad sino lo que la duplica, lo que introduce en ella unos objetos litigiosos, unos objetos cuyo modo de presentación no es homogéneo con el modo de existencia corriente de los objetos que allí se identifican. La identidad de lo real de su reproducción y su simulación es el no lugar para la heterogeneidad de la apariencia, el no lugar, por lo tanto, para la constitución política de sujetos no identitarios que perturban la homogeneidad de lo sensible al hacer ver juntos mundos separados, al organizar mundos de comunidad litigiosa. La "pérdida de lo real" es de hecho una pérdida de la apariencia. Lo que "libera", entonces, no es una nueva política de lo múltiple contingente, es la figura policial de una población exactamente idéntica a la enumeración de sus partes.

Sin duda es allí donde se opera la conjunción de la proliferación mediática de lo visible indiferente y del balance ininterrumpido de las opiniones encuestadas y los votos simulados. A la apariencia en general, opone un régimen homogéneo de lo visible. Y a la apariencia democrática del pueblo opone estrictamente su realidad simulada. Pero la realidad simulada no es en modo alguno el poder del simulacro como destrucción del "mundo verdadero" y sus avatares políticos. La realidad simulada, sin duda, es más bien la inversión última de la verdad propia de la metapolítica. Es la organización de una relación especular de la opinión consigo misma, idéntica a la efectividad del pueblo soberano y al conocimiento cientí-

fico de los comportamientos de una población reducida a su muestra estadística. Ese pueblo presente en la forma de su reducción estadística, es un pueblo transformado en objeto de conocimiento y de previsión, que licencia a la apariencia y sus polémicas. A partir de allí pueden instaurarse procedimientos de cuenta exhaustivos. El pueblo es idéntico a la suma de sus partes. La suma de sus opiniones es igual a la suma de las partes que lo constituyen. Su cuenta es siempre pareja y sin resto. Y este pueblo absolutamente igual a sí mismo también puede descomponerse siempre en su real: sus categorías socioprofesionales y sus clases de edad. Desde ese momento, nada puede suceder con el nombre de pueblo, como no sea el balance de las opiniones y los intereses de sus partes exactamente enumerables.

La conjunción de lo científico y lo mediático no es, por lo tanto, el advenimiento de la contingencia igualitaria. Más, es exactamente lo inverso. Es la inclusión de la igualdad de cualquiera con cualquiera en una serie de equivalencias y circularidades que constituye la forma más radical de su olvido. La igualdad de cualquiera con cualquiera se convierte en la inmediata efectividad de un pueblo soberano, en sí misma idéntica a la modelización y a la previsión científicas que se efectúan sobre una población empírica recortada exactamente en sus partes. La igualdad de cualquiera con cualquiera se hace idéntica a la distribución integral de la población en sus partes y subpartes. La efectividad del pueblo soberano se ejerce como estrictamente idéntica a los cálculos de una ciencia de las opiniones de la población, es decir también como unidad inmediata de la ciencia y la opinión. La "ciencia de la opinión", en efecto, no es únicamente la ciencia que toma como objeto a la "opinión". Es la ciencia que se realiza inmediatamente como opinión, la ciencia que sólo tiene sentido en ese proceso de especularización en que una opinión se mira en el espejo de la identidad consigo misma que le tiende la ciencia. La unidad sin resto del

pueblo soberano, de la población empírica y de la población científicamente conocida, es también la identidad de la opinión con su vieja enemiga platónica, la ciencia. El reino de la "simulación", en consecuencia, no es la ruina de la metafísica y la arquipolítica platónicas. Es la realización paradójica de su programa: la comunidad gobernada por la ciencia que pone a cada uno en su lugar, con la opinión que conviene a ese lugar. La ciencia de las simulaciones de la opinión es la realización perfecta de la virtud vacía que Platón denominaba *sophrosyne*: el hecho de que cada uno esté en su lugar, de que en él se ocupe de sus propios asuntos y tenga una opinión que corresponda exactamente al hecho de estar en ese lugar y no hacer en éste sino lo que corresponde que haga. Para Platón, esta virtud de identidad suponía que los simulacros de los espejos y los titiriteros fueran expulsados de la ciudad. Pero en el espejo que la ciencia de la opinión tiende a la opinión, parece que *opinión* puede convertirse en el nombre mismo de estar en el lugar correspondiente, que la especularidad puede transformarse en el régimen de interioridad que nutre a cada ciudadano y cada parte de la comunidad con la imagen verdadera de lo que son. La *sophrosyne* era la virtud paradójica que realizaba como exterioridad, en términos de pura distribución de los cuerpos, los tiempos y los espacios, la ley de interioridad de la comunidad. El espejo científico de la opinión da a la *sophrosyne* su interioridad como relación incesante –y relación verdadera– de la comunidad consigo misma. Mediante esta especularización, el régimen de lo pleno, el régimen de interioridad de la comunidad, es idéntico al del vacío, del espaciamiento del pueblo. El "cada uno en su lugar" puede entonces hacerse ver como estrictamente idéntico a la igualdad de cualquiera con cualquiera, al realizarse como el hecho de no pensar, como parte de la población, nada más que lo que piensa esta parte de la población al expresar su parte de opinión. La "opinión" posdemocrática es la identidad del pueblo y la población,

experimentada como régimen de interioridad de una comunidad que se conoce como la identidad de la ciencia del todo y la opinión de cada uno. A esta supresión de la apariencia del pueblo y de su diferencia consigo mismo deben corresponder entonces unos procedimientos de supresión del litigio por la puesta en forma de problema de todo objeto de litigio que pudiera reanimar el nombre del pueblo y las apariencias de su división. Tal es, en efecto, la gran transformación que sufre el litigio del pueblo con la desaparición de su apariencia y su cuenta errónea. En este sistema, todo litigio se convierte en el nombre de un problema. Y todo problema puede reducirse a la mera falta –al mero retardo– de los medios de su solución. La manifestación de la distorsión debe ser sustituida entonces por la identificación y el tratamiento de la falta: objetivación de los problemas que la acción estatal tiene que conocer, del margen de elección incluido en ellos, de los saberes comprometidos, de las partes del cuerpo social implicadas y de los interlocutores que deben constituirse para discutirlos. El interlocutor democrático era un personaje inédito, constituido para hacer ver el litigio y constituir sus partes. En cuanto al interlocutor de la posdemocracia, se identifica con la parte existente de la sociedad que la problematización implica en la solución. Se supone que de allí deriva la armonización de las opiniones en el sentido de la solución que se impone por sí misma como la más razonable, es decir, en definitiva, como la única objetivamente posible.

Así se afirma el ideal de una adecuación entre Estado gestionario y Estado de derecho por la ausencia del *demos* y de las formas del litigio asociadas a su nombre y a sus diversas figuras. Una vez despedidos los actores "arcaicos" del conflicto social, el obstáculo a esta concordancia desaparecería. Al querer armonizar los nombres y las cosas, el modelo consensual vuelve a poner en vigencia con toda naturalidad la antigua definición cratiliana del *blaberon*: lo que "detiene la corriente". Las viejas figuras

de la distorsión y de su subjetivación obstaculizan el libre curso del *sympheron* que, según su etimología, "transporta juntos" las mercancías y las ideas, las personas y los grupos. La disolución de las figuras arcaicas del conflicto permitiría la exacta consecuencia del *sympheron* con el *dikaion*, la libre circulación del derecho en el cuerpo social, la adecuación creciente entre la norma jurídica y la libre iniciativa económica y social por la ampliación de los derechos y su adaptación flexible a los movimientos incesantes de la economía y la sociedad, los modos de vida y las mentalidades.

Así, el consenso, antes que ser la virtud razonable de los individuos y los grupos que se ponen de acuerdo para discutir sus problemas y armonizar sus intereses, es un régimen determinado de lo sensible, un modo particular de visibilidad del *derecho* como *arkhé* de la comunidad. Antes de arreglar los problemas por medio de interlocutores sociales juiciosos, es preciso arreglar el litigio en su principio, como estructura específica de comunidad. Es preciso postular la identidad de la comunidad consigo misma, el reino del derecho como idéntico a la supresión de la distorsión. Se habla mucho de la extensión del Estado de derecho y del dominio del derecho como característica de nuestros regímenes. Pero, más allá del acuerdo en la idea de que la regla es preferible a la arbitrariedad y la libertad a la servidumbre, queda por saber exactamente qué fenómenos se designan con ello. Como cada una de las palabras en juego en la política, la palabra "derecho" es el homónimo de cosas muy diferentes: disposiciones jurídicas de los códigos y maneras de ponerlas en práctica, ideas filosóficas de la comunidad y de lo que la funda, estructuras políticas de la distorsión, modos de gestión policial de las relaciones entre el Estado y los grupos e intereses sociales. La mera celebración del Estado de derecho ingresa entonces en los cómodos atajos que permiten, frente al no derecho de los estados arquipoliciales, unir todos esos "derechos" heterogéneos en un

solo reino incuestionado del derecho, obra de la feliz armonía entre la actividad legislativa del poder público, los derechos de los individuos y la inventiva procesal de los estudios de abogados. Pero el reino *del* derecho es siempre el reino de *un* derecho, es decir de un régimen de unidad de todos los sentidos del derecho, postulado como régimen de identidad de la comunidad. Actualmente, la identidad entre democracia y Estado de derecho sirve para producir un régimen de identidad de la comunidad consigo misma, para hacer que se desvanezca la política bajo un concepto del derecho que la identifica con el espíritu de la comunidad.

Ese derecho/espíritu de la comunidad se manifiesta hoy en la circulación entre dos polos de identificación: uno donde representa la esencia estable del *dikaion* por el cual la comunidad es ella misma; el otro donde esa esencia viene a identificarse con los juegos múltiples del *sympheron* que constituyen el dinamismo de la sociedad. En efecto, la extensión de lo jurídico asume en los regímenes occidentales dos formas principales, con anterioridad y posterioridad al poder gubernamental. Con anterioridad, se desarrolla el sometimiento de la acción legislativa a un poder jurídico sabio, a sabios/expertos que señalan lo que está de acuerdo con el espíritu de la constitución y la esencia de la comunidad que ésta define. En ello se celebra de buen grado una refundación de la democracia sobre los principios fundadores del liberalismo, el sometimiento de lo político, en la persona del Estado, a la regla jurídica encarnada en el contrato que pone en comunidad las libertades individuales y las energías sociales. Pero este presunto sometimiento de lo estatal a lo jurídico es mucho más un sometimiento de lo político a lo estatal por el rodeo de lo jurídico, el ejercicio de una capacidad de desposeer a lo político de su iniciativa, por la cual el Estado se hace preceder y legitimar. Tal es, en efecto, el extraño modo de legitimación que encubren las teorías de moda del Estado "modesto". El Estado moderno, se dice, es un Estado

modesto, un Estado que devuelve a lo jurídico, por un lado, y a lo social por el otro, todo lo que les había sacado. Pero el Estado ejerce esta modestia menos con respecto a sí mismo que con respecto a la política. Lo que tiende a hacer desaparecer a través de esa evolución hacia la modestia es, sin duda, menos su aparato que el escenario político de exposición y tratamiento del litigio, el escenario de comunidad que unía los mundos separados. Así, la práctica del "control de la constitucionalidad" no es tanto el sometimiento del legislativo y el ejecutivo al "gobierno de los jueces" como la declaración del no lugar de la manifestación pública del litigio. Es verdaderamente una *mímesis* estatal de la práctica política del litigio. Esta *mímesis* transforma en problema de competencia de un saber de expertos la argumentación tradicional que da lugar a la manifestación democrática, la distancia de la igualdad con respecto a sí misma.

En efecto, es esta *mímesis* la que ordena la dramaturgia ritual de avocamiento de la instancia constitucional suprema. El saber que se exige al juez supremo, efectivamente, no es en modo alguno la ciencia de los textos constitucionales y de sus interpretaciones. Es la mera enunciación de la identidad de la igualdad consigo misma en su diferencia. El arte jurídico de quien acude a los jueces constitucionales se reduce siempre a presentar la ley o el artículo de ley indeseables como contradictorios no con tal o cual artículo de la Constitución, sino con el espíritu mismo de ésta, o sea el principio de igualdad tal como se expresa en el artículo primero de la Declaración de los Derechos del Hombre. La argumentación "jurídica" de inconstitucionalidad construye por lo tanto una parodia del litigio democrático que ponía al texto igualitario a prueba de los casos de desigualdad. La argumentación del litigio, la construcción de la comunidad dividida, se caricaturiza en esos considerandos que detectan en cualquier artículo insignificante de una ley indeseable una contradicción con el principio de igualdad, alma de la

constitución. A esta transformación del litigio político en problema jurídico, el juez constitucional puede responder entonces mediante una lección de derecho que no es otra cosa que el primer axioma de la "filosofía política", el de la diferencia de las igualdades que, desde Platón, se enuncia así: el principio de igualdad es dar cosas semejantes a los seres semejantes, y cosas desemejantes a los seres desemejantes. La igualdad, dice la sabiduría de los jueces constitucionales, debe aplicarse en toda circunstancia (Declaración de los Derechos del Hombre, artículo 1°), pero en las condiciones diferentes que autoriza la diferencia de las circunstancias (artículo 6° de la misma declaración). Gracias a lo cual la ley está de acuerdo con el equilibrio de las dos igualdades, al margen de los artículos que no lo están.

Esta sabiduría que aligera a la política de su tarea tiene un doble beneficio. En primer lugar, incluye toda disputa oscura –la composición de los consejos universitarios o la edad de jubilación de los profesores del Colegio de Francia– en el elemento de idealidad de la relación de la Declaración de los Derechos del Hombre consigo misma. La demostración "jurídica" de la identidad consigo misma del alma de la comunidad completa entonces la demostración mediática/científica de la identidad consigo misma de la opinión. Pero, también, dota al poder estatal de una forma de legitimidad muy específica. El Estado "modesto" es un Estado que pone a la política como ausencia, que, en suma, se desprende de lo que no le atañe –el litigio del pueblo–, para acrecentar su propiedad, para desarrollar los procedimientos de su propia legitimación. Hoy en día, el Estado se legitima al declarar imposible a la política. Y esta demostración de imposibilidad pasa por la demostración de su propia impotencia. La posdemocracia, para poner al *demos* como ausencia, debe hacer lo mismo con la política, atenazada por la necesidad económica y la regla jurídica, con el riesgo de unir a uno y otra en la definición de una nueva ciudadanía en la que el

poder y la impotencia de cada uno y de todos vienen a igualarse.

Es lo que muestra la otra forma hoy englobada por la extensión de lo jurídico, con posterioridad a la acción gubernamental. Asistimos, en efecto, a una actividad de multiplicación y redefinición de los derechos, consagrada a introducir el derecho, los derechos, la regla del derecho y el ideal jurídico en todos los circuitos de la sociedad, a adaptarse a todos sus movimientos y a anticiparlos. Así, el derecho de familia quiere seguir y prever si es posible las nuevas mentalidades y moralidades y los vínculos sutiles que éstas definen, asociando al mismo tiempo a los actores a la resolución de sus problemas. Los derechos de propiedad corren sin descanso en persecución de las propiedades inmateriales ligadas a las nuevas tecnologías. Las comisiones de expertos reunidos con motivo de la bioética prometen aclarar al legislador el momento en que comienza la humanidad del hombre. Mientras tanto, los parlamentarios votan leyes para reglamentar los límites de la corrupción que gobierna el financiamiento de sus partidos y otra para prohibir a los historiadores falsificar la historia. En cuanto al derecho al trabajo, tiende a hacerse "flexible" como el trabajo mismo. Quiere adaptarse a todos los movimientos de la economía y a todas las inflexiones del mercado de trabajo, abrazar la identidad móvil de un trabajador siempre capaz de convertirse en un semitrabajador, un desocupado o un subocupado. Pero esta adaptación no es únicamente el duro realismo que comprueba que, para que los trabajadores tengan derechos, en primer lugar hace falta que trabajen, y que, para que trabajen, hace falta que acepten el cercenamiento de los derechos que impiden que las empresas les den trabajo. También es la transformación del derecho en idea del derecho y de las partes, beneficiarias del derecho y combatientes por sus derechos, en individuos poseedores de un derecho idéntico al ejercicio de su responsabilidad ciudadana. El derecho del trabajador se convierte así en

ciudadanía del trabajador, transformado en parte integrante de la empresa colectiva al mismo tiempo que de la que lo emplea. Y esta ciudadanía es susceptible de investirse tanto en un convenio de formación o un contrato de inserción como en los marcos clásicos y conflictivos del contrato de trabajo. A las antiguas "rigideces" del derecho y el combate por los derechos se opone la flexibilidad de un derecho, espejo de la flexibilidad social, de una ciudadanía que hace de cada individuo el microcosmos donde se refleja la identidad consigo misma de la comunidad de las energías y de las responsabilidades semejantes a los derechos.

Así, pues, todas estas extensiones del derecho y el Estado de derecho son en primer lugar la constitución de una figura del derecho en que su concepto, llegado el caso, se desarrolla en detrimento de sus formas de existencia. También son extensiones de la capacidad del Estado experto para poner a la política como ausencia suprimiendo todo intervalo entre el derecho y el hecho. Por un lado, el derecho viene a aligerar al Estado de la política de la que aligeró al pueblo; por el otro, a aferrarse a toda situación, a todo litigio posible, a descomponerlo en los elementos de su problema, y a transformar a las partes del litigio en actores sociales, reflejando como ley de su obrar la identidad de la comunidad consigo misma. La extensión de este proceso es la identificación creciente de lo real y lo racional, lo jurídico y lo erudito, del derecho y un sistema de garantías que son en primer lugar las garantías del poder estatal, la seguridad siempre fortalecida de su infalibilidad, de la imposibilidad de que sea injusto, como no sea por error, un error del que no deja de protegerse mediante la consulta incesante a los expertos acerca de la doble legitimidad de lo que hace. Hay entonces una conjunción entre tres fenómenos: la juridicización proliferante, las prácticas del peritaje generalizado y las de la encuesta permanente. Allí, el derecho y el hecho se hacen tan indiscernibles como la realidad y su imagen,

como lo real y lo posible. El Estado experto suprime todo intervalo de apariencia, de subjetivación y de litigio en la exacta concordancia del orden del derecho y el orden de los hechos. Aquello de que el Estado se desprende al hacerse verificar incesantemente, aquello que reconoce continuamente a los individuos y a los grupos en derechos siempre nuevos, lo recupera en legitimación. Y el poder del derecho se identifica cada vez más con esta espiral de sobrelegitimación del Estado sabio, en la equivalencia creciente de la producción de relaciones de derecho y la gestión de los equilibrios comerciales, en el aplazamiento constante del derecho y la realidad cuyo término último es la lisa y llana identificación de la "forma" democrática con la práctica gerencial de sometimiento a la necesidad comercial. En el límite, la prueba del derecho del poder estatal se identifica con la prueba de que éste no hace otra cosa que lo único posible, otra cosa que lo que ordena la estricta necesidad en el contexto de la intricación creciente de las economías en el seno del mercado mundial.

La legitimidad del poder estatal se refuerza así por la afirmación misma de su impotencia, de su ausencia de elección frente a la necesidad mundial que lo domina. El tema de la voluntad común es reemplazado por el de la ausencia de voluntad propia, de capacidad de acción autónoma que consista en algo más que la mera gestión de la necesidad. Del marxismo declarado caduco, el liberalismo supuestamente imperante retoma el tema de la necesidad objetiva, identificada con las coacciones y los caprichos del mercado mundial. Los gobiernos son los simples agentes de negocios del capital internacional: esta tesis hasta hace poco escandalosa de Marx es hoy en día la evidencia sobre la cual se ponen de acuerdo "liberales" y "socialistas". La identificación absoluta de la política con la gestión del capital ya no es el secreto vergonzoso que enmascararían las "formas" de la democracia, es la verdad declarada con que se legitiman nuestros gobiernos. En esta legitimación, la demostración de capacidad

debe apoyarse en una demostración de impotencia. A los sueños de cocineros aptos para el ejercicio político o de simples obreros que suben al asalto del cielo, se opone la tesis de un marxismo dado vuelta: la optimización de los goces de los individuos sólo es posible sobre la base de su incapacidad admitida para manejar las condiciones de esa optimización. El Estado funda entonces su autoridad sobre su capacidad de interiorizar la impotencia común, de determinar el ínfimo territorio, el "casi nada" de lo posible de donde dependen la prosperidad de cada uno y el mantenimiento del lazo comunitario. Por un lado, ese casi nada es postulado como tan poco que no vale la pena disputárselo a los gerentes de la cosa estatal. Pero, por el otro, se lo postula como la ínfima diferencia decisiva que separa la prosperidad futura de la miseria amenazante y el vínculo social del caos muy cercano, ínfima diferencia demasiado decisiva y demasiado tenue para no ser dejada a los expertos, a quienes saben de qué manera, al poner el 0,5% del producto bruto interno de un lado y no del otro, pasamos al lado bueno o malo de la línea, de la prosperidad al abismo, de la paz social a la desunión generalizada. La gestión de la abundancia se vuelve así idéntica a la gestión de la crisis. Es la gestión de lo necesario y único posible que, día tras día, debe ser incesantemente previsto, acompañado, dispuesto, diferido. La gestión del "casi nada" es también la demostración ininterrumpida de la identidad entre el Estado de derecho y el Estado sabio, de la identidad entre el poder de ese Estado y su impotencia, la cual interioriza la identidad del gran poder de los individuos y los grupos empresarios y contratistas con la impotencia del *demos* como actor político.

Es esta identidad la que omiten igualmente los analistas pesimistas u optimistas de la sociedad posindustrial. Los primeros denuncian la desunión social provocada por el derrumbe de las coacciones y las legitimaciones colectivas, correlativo al desencadenamiento sin límites del individualismo y el hedonismo democráticos. Los segun-

dos, al contrario, exaltan la concordancia creciente entre la libre exhibición de las mercancías, el libre sufragio democrático y las aspiraciones del individualismo narcisista. Se ponen de acuerdo, por lo tanto, sobre la descripción de un Estado del vacío, de un vacío de las legitimaciones comunitarias, con el riesgo de interpretarlo sea como abismo hobbesiano de la guerra de todos contra todos, sea como liquidación última de la arquipolítica de la comunidad. Unos y otros omiten así la equivalencia del vacío y lo pleno que caracteriza a la metapolicía posdemocrática. El Estado proclamado del vacío o de la desunión es del mismo modo un Estado de saturación de la comunidad por el balance integral de sus partes y la relación especular en que cada una de ellas se encuentra con el todo. A quienes deploran la pérdida de la ciudadanía republicana, la lógica posdemocrática responde mediante la proclamación de la ciudadanía generalizada. Así, la ciudad está llamada a encarnar la identidad de la civilización urbana con la comunidad de la *polis* animada por su alma comunitaria. La empresa-ciudadana está llamada a exhibir la identidad de su energía productora y apropiadora con la parte tomada a la edificación de la comunidad y la constitución de un microcosmos de ésta. A través de la ciudadanía de lo local y la de lo asociativo, la búsqueda alcanza al individuo, llamado a ser el microcosmos del gran todo zumbante de la circulación y el intercambio ininterrumpido de los derechos y las capacidades, de los bienes y el Bien. En el espejo de Narciso, lo que se refleja es la esencia de esta comunidad. En él se ve el "individuo", en él se le exige verse como militante de sí mismo, pequeña energía contratante que corre de vínculo en vínculo y de contrato en contrato al mismo tiempo que de goce en goce. Lo que se refleja a través de él es la identidad de la comunidad consigo misma, la identidad de las redes de la energía de la sociedad y los circuitos de la legitimación estatal.

Así, pues, si suponemos que la lógica consensual tiende hacia algún abismo reencontrado de la guerra de todos

contra todos, es por razones muy diferentes a las invocadas por los "pesimistas". El problema no consiste simplemente en que el "individualismo democrático" determine en cada individuo la expectativa de una satisfacción que su Estado no puede asegurarle. Se trata sobre todo de que, al proclamar la efectividad de la identidad entre el Estado de derecho y los derechos de los individuos, al hacer de cada uno la reflexión del alma de la comunidad de las energías y los derechos, la lógica consensual pone en todas partes el límite de la paz y de la guerra, el punto de ruptura donde la comunidad se expone a la demostración de su no verdad. Dicho de otra manera, la "desunión" es el otro nombre de esa saturación que no conoce otra forma del ser-en-común que el vínculo especular de la satisfacción individual con la autodemostración estatal. Aquélla manifiesta negativamente el fanatismo del vínculo que pone a individuos y grupos en un tejido sin agujeros, sin distancia entre los nombres y las cosas, entre los derechos y los hechos, los individuos y los sujetos, sin intervalos donde puedan construirse formas de comunidad del litigio, formas de comunidad no especulares. Por ello puede comprenderse que el pensamiento del contrato y la idea de una "nueva ciudadanía" encuentren hoy en día un terreno de conceptualización privilegiada: el de la medicina aplicada a lo que se denomina exclusión. Es que la "lucha contra la exclusión" es también el vínculo conceptual paradójico en que se manifiesta que la exclusión no es sino el otro nombre del consenso.

El pensamiento conceptual representa cómodamente lo que llama exclusión en la relación simple de un adentro y un afuera. Pero lo que está en juego con el nombre de exclusión no es el ser-afuera. Es el modo de partición según el cual un adentro y un afuera pueden conjugarse. Y la "exclusión" de la que hoy se habla es una forma bien determinada de esa partición. Es la invisibilidad de la partición misma, el borrado de las marcas que permiten argumentar en un dispositivo político de subjetivación la

relación de la comunidad y la no comunidad. En la época en que la lógica policial se expresaba sin disimulo, decía, con Bonald, que "ciertas personas están en la sociedad sin ser de la sociedad" o, con Guizot, que la política es asunto de los "hombres de ocio". Una línea de partición separaba de un lado el mundo privado del ruido, la oscuridad y la desigualdad, y del otro, el mundo público del *logos*, la igualdad y el sentido compartido. La exclusión, por lo tanto, podía simbolizarse, construirse polémicamente como relación de dos mundos y demostración de su comunidad litigiosa. Los incontados, al exhibir la partición y apropiarse por efracción de la igualdad de los otros, podían hacerse contar. La "exclusión" actualmente invocada es, al contrario, la ausencia misma de barreras representables. Es, en consecuencia, estrictamente idéntica a la ley consensual. En efecto, ¿qué es el consenso si no la presuposición de inclusión de todas las partes y sus problemas, que prohíbe la subjetivación política de una parte de los sin parte, de una cuenta de los incontados? Todo el mundo está incluido de antemano, cada individuo es célula e imagen de la comunidad de las opiniones iguales a las partes, de los problemas reductibles a las faltas y de los derechos idénticos a las energías. En esta sociedad "sin clases", la barrera es reemplazada por un continuo de las posiciones que, de lo más alto a lo más bajo, remeda la simple clasificación escolar. En él, la exclusión ya no se subjetiva, ya no se incluye. Sólo que, más allá de una línea invisible, no subjetivable, uno sale del campo, contable en lo sucesivo en el solo agregado de los asistidos: agregado de quienes no carecen únicamente de trabajo, recursos o vivienda, sino de "identidad" y "vínculo social", incapaces de ser los individuos inventivos y contratantes que deben interiorizar y reflejar la gran representación colectiva. En honor a ellos, el poder público hace entonces un esfuerzo de saturación suplementaria, destinado a colmar los vacíos que, al separarlos de sí mismos, los separan de la comunidad. A falta del empleo del que carece, se consa-

grará a darles el suplemento de identidad y vínculo que les falta. Una medicina individual de restauración de las *identidades* se conjuga entonces con una medicina social de remiendo del tejido comunitario, para devolver a cada excluido la identidad de una capacidad y una responsabilidad movilizadas, para instaurar en todos los ámbitos desamparados una célula de responsabilidad colectiva. El excluido y el suburbio abandonado se convierten entonces en los modelos de un "nuevo contrato social" y una nueva ciudadanía, edificados en el punto mismo en que la responsabilidad del individuo y la malla del vínculo social se disgregaban. Inteligencias y valores notables se aplican a ello con resultados no desdeñables. Queda la circularidad de esta lógica que quiere introducir en todas partes el suplemento de vínculo en lo social y de motivación en el individuo cuando la confusión de uno y otro es el efecto estricto de esa empresa incesante de saturación y de esa búsqueda incondicional de movilización. Queda la demostración de la exacta identidad de la enfermedad y la salud, de la norma de saturación del consenso y el abandono de las identidades sufrientes. La guerra de todos contra todos, la constitución de cada individuo como amenaza para la comunidad, son el estricto correlato de la búsqueda consensual de la comunidad enteramente realizada como identidad refleja en cada miembro del pueblo y la población. La supresión de la distorsión reivindicada por la sociedad consensual es idéntica a su absolutización.

Esta equivalencia es ilustrada por la intrusión brutal de las nuevas formas del racismo y la xenofobia en nuestros regímenes consensuales. Con seguridad, pueden encontrarse todo tipo de razones económicas y sociológicas: la desocupación que hace que se acuse al extranjero de ocupar el lugar del nativo, la urbanización salvaje, el abandono de los suburbios y las ciudades dormitorio. Pero todas estas causas "socioeconómicas" que se atribuyen a un fenómeno político designan en realidad unas entidades inscriptas en la cuestión política de la partición

de lo sensible. La fábrica y su desaparición, el trabajo como empleo y el trabajo como estructura del ser-en-común, la desocupación como falta de trabajo y la desocupación como "trastorno de identidad", la distribución y la redistribución de los trabajadores en unos espacios definidos por su distancia con respecto al lugar de trabajo y los de la visibilidad de lo común, todo concierne a la relación de la configuración policial de lo sensible y las posibilidades de constituir en ella la visibilidad de objetos litigiosos y sujetos del litigio. El carácter de la combinación de todos esos elementos corresponde a un modo de visibilidad que neutraliza o acusa la alteridad del extranjero. Es desde este punto de vista que puede discutirse la simple inferencia del número demasiado grande de inmigrantes en su indeseabilidad. Es manifiesto que el umbral de indeseabilidad no es cuestión de estadísticas. Hace veinte años, no teníamos muchos menos. Pero tenían otro nombre: se llamaban trabajadores inmigrantes o, lisa y llanamente, obreros. El inmigrante de hoy es en primer lugar un obrero que perdió su segundo nombre, que perdió la forma política de su identidad y su alteridad, la forma de una subjetivación política de la cuenta de los incontados. No le queda, entonces, más que una identidad sociológica, que bascula a la sazón en la desnudez antropológica de una raza y una piel diferentes. Lo que perdió es su identidad con un modo de subjetivación del pueblo, el obrero o el proletario, objeto de una distorsión declarada y sujeto que da forma a su litigio. Es la pérdida del *uno-de-más* de la subjetivación la que determina la constitución de un *uno-que-sobra* como enfermedad de la comunidad. Se celebró ruidosamente el fin de los "mitos" del conflicto de las clases y hasta se llegó a identificar la desaparición de fábricas excluidas del paisaje urbano con la liquidación de los mitos y las utopías. Tal vez ahora empiece a advertirse la ingenuidad de este "antiutopismo". Lo que se llama fin de los "mitos" es el fin de las formas de visibilidad del espacio colectivo, el fin de la

visibilidad de la distancia entre lo político y lo sociológico, entre una subjetivación y una identidad. El fin de los "mitos" del pueblo, la invisibilidad obrera, es el no lugar de los modos de subjetivación que permitían incluirse como excluido, contarse como incontado. El borrado de esos modos políticos de apariencia y subjetivación del litigio tiene como consecuencia la reaparición brutal en lo real de una alteridad que ya no se simboliza. El antiguo obrero se escinde entonces en dos: por un lado el inmigrante; por el otro, ese nuevo racista al cual los sociólogos dan significativamente otro nombre de color, llamándolo "pequeño Blanco" ["petit Blanc"], tomado del atribuido hasta hace poco a los colonos humildes de la Argelia francesa. La división que se excluyó de la visibilidad como arcaica reaparece con la forma más arcaica aún de la alteridad desnuda. La buena voluntad consensual propone vanamente sus mesas redondas para discutir el problema de los inmigrantes. Aquí, como en otras partes, el remedio y el mal forman un círculo. La objetivación posdemocrática del "problema" de la inmigración corre pareja con la fijación de una alteridad radical, de un objeto de odio absoluto, prepolítico. En el mismo movimiento la figura del otro se exaspera en el puro rechazo racista y se desvanece en la problematización de la inmigración. La nueva visibilidad del otro en la desnudez de su diferencia intolerable, es verdaderamente el resto de la operación consensual. Es la borradura "razonable" y "pacífica" de la apariencia en la exposición integral de lo real, de la cuenta errónea del pueblo en el balance de la población y del litigio en el consenso que rebaja al monstruo de la alteridad radical en el defecto de la política. El balance exhaustivo de la población interminablemente encuestada produce, en lugar del pueblo declarado arcaico, ese sujeto llamado "los franceses" que, al lado de los pronósticos sobre el futuro "político" de tal o cual viceministro, se manifiesta por algunas opiniones bien tajantes sobre la cantidad excesiva de extranjeros y la insuficiencia de la

represión. Esas opiniones, desde luego, son al mismo tiempo manifestaciones de la naturaleza misma de las opiniones en un régimen mediático, de su naturaleza al mismo tiempo real y simulada. El sujeto de la opinión dice lo que piensa acerca de los negros y los árabes del mismo modo real/simulado según el cual, por lo demás, se lo invita a decirlo todo sobre sus fantasmas y a satisfacerlos íntegramente al solo precio de cuatro cifras y otras tantas letras. El sujeto que así opina es el sujeto de ese nuevo modo de lo visible que es el de la ostentación generalizada, un sujeto llamado a vivir integralmente todos sus fantasmas en el mundo de la exhibición integral y el acercamiento asintótico de los cuerpos, en ese "todo es posible" del goce anunciado y prometido, es decir, prometido, claro está, a la decepción e invitado por ello a buscar y perseguir al "mal cuerpo", el cuerpo diabólico que se mete en todos lados atravesado a la satisfacción total que en todos lados está al alcance de la mano y en todos lados se sustrae a su influencia.

El nuevo racismo de las sociedades avanzadas debe así su singularidad al hecho de ser el punto donde coinciden todas las formas de identidad consigo misma de la comunidad que definen el modelo consensual, pero también todas las formas de defección de esta identidad y de compensación de esta defección. A partir de ello es normal que la ley venga a rematar su coherencia, es decir a hacer de su unidad el modo de reflexión de la comunidad que se separa de su Otro. La ley, por supuesto, al ocuparse del problema de los inmigrantes, se propone hacer una obra de justicia y de paz. Al definir reglas de integración y exclusión hasta entonces libradas al azar de las circunstancias y a la disparidad de los reglamentos, pretende hacer que lo particular entre en la esfera de su universalidad. Al separar a los buenos extranjeros de los indeseables, se supone que desarma el racismo que se nutre de la amalgama. El problema es que esta misma discriminación no puede hacerse sino al precio de dar figura a ese

Otro indefinible que suscita los sentimientos del miedo y el rechazo. La ley que debe deshacer la amalgama del "sentimiento" sólo lo hace al precio de pedirle prestado su objeto, su modo de unificación sin concepto de casos heterogéneos de inaceptabilidad del otro, y devolvérselo subsumido en la unidad del concepto. La ley promulgada por el sistema consensual es también la confirmación del tipo de relación consigo mismo que constituye el mismo sistema consensual. Su principio consiste en establecer la convertibilidad permanente del *Uno* de la ley en el *Uno* del sentimiento que define el ser-juntos. Así, pues, el trabajo de la ley consensual es en primer lugar construir el esquema que transforma al *Uno* experimentado pero indefinible del rechazo en *Uno* de la ley común. Es este esquema el que constituye al inhallable objeto "inmigrante" al unificar los casos heterogéneos del joven delincuente de origen magrebí, el trabajador indocumentado de Sri Lanka, el musulmán polígamo y el trabajador de Malí que impone la carga de su familia a la comunidad francesa. La circulación de algunos operadores de conversión, como "clandestino", que une la figura del extranjero a la del delincuente, construye el esquema que da a la ley su objeto semejante al del sentimiento: la figura de lo múltiple que sobreabunda y se reproduce sin ley. El esquema de la ley consensual anuda así el orden del *nomos* como facultad de convenir y contratar con el orden de la *physis* como facultad de con-sentir. El consenso es una relación de circularidad entre la naturaleza y la ley, que deja a ésta la tarea de determinar la antinaturaleza que es experimentada por aquélla como insoportable. La ley lo hace separando de la *physis*, concebida como potencia de lo que sale a la luz, a la antinaturaleza, o sea la potencia de lo múltiple proliferante. La ley realiza la naturaleza identificando lo que ésta le señalaba espontáneamente como su enfermedad, la multitud que no termina de reproducirse. Para ella, los más antiguos juristas romanos habían inventado un nombre: *proletarii*, aquellos que no hacen

sino reproducir su propia multiplicidad y que, por esta misma razón, no merecen ser contados. La democracia moderna había rehabilitado esta palabra para hacer de ella un sujeto político: una multiplicidad singular por la cual son contados los incontados, un operador de distancia de los cuerpos productores y reproductores con respecto a sí mismos, un analizador que separa a la comunidad de sí misma. La metapolítica la había transformado en la figura ambigua del sujeto ultrapolítico del movimiento verdadero que disipaba la ilusión política. Consumación nihilista de la metapolítica, la posdemocracia consensual, para rizar a la comunidad sobre sí misma, suprime el nombre y devuelve a la figura a su origen primero: más acá de la democracia, más acá de la política.

LA POLITICA EN SU ERA NIHILISTA

Recapitulemos: la política existe allí donde la cuenta de las partes y fracciones de la sociedad es perturbada por la inscripción de una parte de los sin parte. Comienza cuando la igualdad de cualquiera con cualquiera se inscribe como libertad del pueblo. Esta libertad del pueblo es una propiedad vacía, una propiedad impropia por la cual aquellos que no son nada postulan su colectivo como idéntico al todo de la comunidad. La política existe mientras haya formas de subjetivación singulares que renueven las formas de la inscripción primera de la identidad entre el todo de la comunidad y la nada que la separa de sí misma, es decir de la mera cuenta de sus partes. La política deja de ser allí donde esta separación ya no se produce, donde el todo de la comunidad se reduce sin cesar a la suma de sus partes. Hay varias maneras de pensar el todo como la sola suma de sus partes. La suma puede estar compuesta de individuos, pequeñas máquinas que explotan intensamente su propia libertad de desear,

emprender y gozar. Puede estar hecha de grupos sociales que armonizan sus intereses como interlocutores responsables. Puede estarlo de comunidades, cada una de ellas dotada del reconocimiento de su identidad y su cultura. En este aspecto, el estado consensual es tolerante. Lo que ya no tolera, en cambio, es la parte supernumeraria, la que falsea la cuenta de la comunidad. Lo que precisa son partes reales, poseedoras a la vez de sus propiedades y la propiedad común del todo. Lo que no puede tolerar es una nada que sea todo. El sistema consensual descansa sobre estos sólidos axiomas: el todo es todo, la nada no es nada. Si se suprimen las entidades parásitas de la subjetivación política, se alcanza, poco a poco, la identidad del todo con el todo, que es identidad del principio del todo con el de cada una de las partes, de los derechohabientes al todo. Esta identidad se denomina humanidad.

Aquí empiezan los sinsabores. El sistema consensual celebraba su victoria sobre el totalitarismo, como victoria final del derecho sobre el no derecho y del realismo sobre las utopías. Se aprestaba a acoger en su espacio liberado de la política y llamado Europa a las democracias nacidas de la ruina de los estados totalitarios. Ahora contempla por doquier el paisaje de la humanidad liberada del totalitarismo y las utopías como paisaje de los integrismos identitarios. Sobre las ruinas de los estados totalitarios, se desencadenan el etnicismo y las guerras étnicas. La religión y los estados religiosos hasta hace poco bendecidos como diques naturales a la expansión soviética asumen la figura de la amenaza integrista. Esta amenaza llega incluso a instalarse en el corazón de los estados consensuales, donde quiera vivan esos trabajadores que ya no son más que inmigrantes, donde quiera los individuos se revelen incapaces de responder a la búsqueda de ser de los militantes de su propia integridad. Y, frente a ella, las comunidades consensuales contemplan el renacimiento del puro rechazo de aquellos cuya etnia o cuya religión no pueden soportarse. El sistema consensual se

representa a sí mismo como el mundo del derecho frente al mundo del no derecho –el de la barbarie identitaria, religiosa o étnica–. Pero en ese mundo de sujetos estrictamente identificados con su etnia, su raza o el pueblo guiado por la divinidad, en esas guerras de tribus que combaten para ocupar todo el territorio de quienes comparten su identidad, también contempla la caricatura extrema de su sueño razonable: un mundo limpiado de las identidades excedentes, poblado de cuerpos reales provistos de propiedades expresadas por su nombre. Más allá del *demos*, anunciaba un mundo hecho de individuos y grupos que manifestaban solamente la humanidad común. Lo único que había olvidado era esto: entre los individuos y la humanidad hay siempre una partición de lo sensible: una configuración que determina la manera en que las partes tienen parte en la comunidad. Y hay dos grandes modos de la partición: la que cuenta a una parte de los sin parte y la que no los cuenta, el *demos* o el *ethnos*. Pensaba en su ensanchamiento sin fin: Europa, comunidad internacional, ciudadanía del mundo, humanidad, por último: otros tantos nombres de un todo igual a la suma de sus elementos, poseedores cada uno de ellos de la propiedad común del todo. Lo que descubre es una figura nueva, radical, de la identidad del todo y la nada. También esta nueva figura, la de lo no político del todo idéntico a la nada, de la *integridad* alcanzada por doquier, se llama en lo sucesivo *humanidad*. El hombre "nacido libre y por doquier encadenado" se convirtió en el hombre nacido humano y por doquier inhumano.

Más allá de las formas del litigio democrático, en efecto, se extiende el reino de una humanidad igual a sí misma, atribuida directamente a cada uno, expuesta en cada uno a su catástrofe; un todo habitado por su nada, una humanidad que se muestra y se demuestra en todas partes como denegada. El fin de las grandes subjetivaciones de la distorsión no es el fin del tiempo de la "víctima universal". Al contrario, es su comienzo. Los tiempos de la

democracia militante dieron a conocer toda una serie de formas polémicas de los "hombres nacidos libres e iguales en derecho". Hubo "nosotros" que tomaron diferentes nombres de sujetos para experimentar el poder litigioso de los "derechos del hombre", para poner a prueba la inscripción de la igualdad, preguntar si los derechos del hombre eran más o menos que los derechos del ciudadano, si eran los de la mujer, el proletario, el hombre y la mujer negros, etc. De ese modo dieron a los derechos del hombre todo el poder que pueden tener: el de la inscripción igualitaria y su manifestación en la construcción de casos de litigio, en la puesta en relación del mundo de validez de la inscripción igualitaria y su mundo de no validez. El reino de lo "humanitario", en cambio, empieza allí donde los derechos del hombre son cercenados de toda capacidad de singularización polémica de su universalidad, donde la expresión igualitaria deja de expresarse, interpretarse en la argumentación de una distorsión que manifiesta su efectividad litigiosa. Entonces la humanidad ya no se atribuye polémicamente a las mujeres o a los proletarios, los negros o los condenados de la tierra. Los derechos del hombre ya no se experimentan como capacidades políticas. El predicado "humano" y los "derechos del hombre" son meramente atribuidos, sin rodeos, sin mediación, a su derechohabiente, el sujeto "hombre". El tiempo de lo "humanitario" es el de la identidad inmediata entre un ejemplar cualquiera de la humanidad sufriente y la plenitud del sujeto de la humanidad y sus derechos. El derechohabiente liso y llano no es entonces otra cosa que la víctima sin rodeos, figura última de quien está excluido del *logos*, munido únicamente de la voz que expresa la queja monótona, la queja del sufrimiento desnudo, que la saturación ha hecho inaudible. Más precisamente, ese hombre a quien pertenece lo único humano se reduce entonces al par de la víctima, la figura patética de aquel a quien se niega esa humanidad, y el verdugo, la figura monstruosa de quien niega la humanidad. El régimen

"humanitario" de la "comunidad internacional" ejerce entonces a su respecto la administración de los derechos del hombre, enviando a uno víveres y medicamentos y al otro, más raramente, divisiones aerotransportadas.[1]

La transformación del escenario democrático en escenario humanitario puede ilustrarse a través de la imposibilidad de un modo de enunciación. Al principio del movimiento de mayo de 1968 en Francia, los manifestantes habían definido una forma de subjetivación resumida en una frase: "todos somos judíos alemanes". Esta frase ilustra con claridad el modo heterológico de la subjetivación política: tomando al pie de la letra la expresión estigmatizante del adversario, consagrado a despistar al intruso sobre el escenario donde se contaban las clases y *sus* partidos, la daba vuelta para hacer de ella una subjetivación abierta de los incontados, un nombre sin confusión posible con cualquier grupo social real, con cualquier lista de identidad. Hoy en día, una frase de ese tipo sería a todas luces impronunciable, por dos razones. La primera es que no es exacta. Quienes la pronunciaban no eran alemanes y la mayoría de ellos no eran judíos. Ahora bien, desde esa época, tanto los partidarios del progreso como los del orden admitieron que sólo son legítimas las reivindicaciones de grupos reales que toman personalmente la palabra para dar a conocer ellos mismos su propia identidad. En lo sucesivo, nadie tiene derecho a decirse proletario, negro, judío o mujer si no lo es, si no tiene su cualidad nativa y su experiencia social. A esta regla de autenticidad, la "humanidad" constituye desde luego una excepción, cuya autenticidad consiste en carecer de palabra y cuyos derechos son confiados a la policía

[1] Que sea preciso enviar víveres y medicamentos a quienes los necesitan, y que capacidades y devociones notables se apliquen a esas tareas esenciales, es algo indiscutible y no se lo discutirá aquí. Lo que está en discusión es otra cosa: el subsumir estas actividades en una categoría de lo *humanitario* como doblete de la *realpolitik* de los estados.

de la comunidad internacional. Y allí aparece la segunda razón: en lo sucesivo, la frase es impronunciable porque es evidentemente indecente. La identidad "judío alemán" significa hoy de inmediato la identidad de la víctima del crimen contra la humanidad, que nadie podría reivindicar sin cometer una profanación. Ya no es un nombre disponible para la subjetivación política, sino el nombre de la víctima absoluta que suspende esa subjetivación. El sujeto del desacuerdo se convirtió en el nombre de lo prohibido. La era humanitaria es aquella en la que el pensamiento de la víctima absoluta prohíbe los juegos polémicos de la subjetivación de la distorsión. El episodio que se denomina "nueva filosofía" se resume en su totalidad en esta prescripción: el pensamiento de la masacre es lo que hiere de indignidad al pensamiento y prohíbe la política. El pensamiento de lo imperdonable viene entonces a duplicar el realismo consensual: el litigio político es imposible por dos motivos: porque sus violencias ponen una traba al acuerdo razonable de las partes; y porque las gracias de sus encarnaciones polémicas ultrajan a las víctimas del daño [tort] absoluto. La política, entonces, debe ceder ante la masacre, y el pensamiento inclinarse ante lo impensable.

Pero la duplicación de la lógica consensual de sometimiento a la mera cuenta de las partes por la lógica ética/humanitaria de sometimiento a lo impensable de los genocidios asume el aspecto de un *double bind*. El reparto de los roles, es cierto, puede permitir que las dos lógicas se ejerzan separadamente. Aun es preciso que ningún provocador golpee en el punto en que coinciden, el punto que señalan con evidencia al esforzarse por no verlo. Ese punto es el de la pensabilidad del crimen contra la humanidad como integridad del exterminio. Es en él donde golpea la provocación negacionista. Esta devuelve su lógica a los gestores de lo posible y los pensadores de lo impensable, manejando el doble argumento de la imposibilidad de una cuenta exhaustiva del exterminio y la

impensabilidad de su pensamiento, afirmando la imposibilidad de presentificar a la víctima del crimen contra la humanidad y dar una razón suficiente por la cual el verdugo lo habría perpetrado.

Tal es, en efecto, el doble resorte de la argumentación negacionista para negar la realidad del exterminio de los judíos en los campos nazis. Por un lado, juega con las paradojas sofísticas clásicas de la enumeración interminable y la división al infinito. Desde 1950, Paul Rassinier había fijado su argumentación en la forma de una serie de preguntas cuyas respuestas dejaban traslucir cada vez que, aun cuando se hubieran comprobado todos los elementos del proceso, su encadenamiento nunca podía establecerse totalmente, y menos aún su pertenencia a las consecuencias de un proyecto de pensamiento íntegramente programado e inmanente a cada una de sus secuencias.[2] Con seguridad, decía, hubo declaraciones nazis propiciando el exterminio de todos los judíos. Pero por sí mismas las declaraciones jamás mataron a nadie. Con seguridad, hubo planos de cámaras de gas. Pero el plano de una cámara de gas y una cámara de gas en funcionamiento son dos cosas tan diferentes como cien táleros posibles y cien táleros reales. Con seguridad, hubo cámaras de gas efectivamente instaladas en cierto número de campos. Pero una cámara de gas no es nunca otra cosa que una instalación gasífera con la cual pueden hacerse toda clase de cosas diferentes y de la que nada prueba que tenga la función específica del exterminio masivo. Con seguridad, una vez más, en todos los campos había selecciones regulares al término de las cuales desaparecían prisioneros a los que nunca volvió a verse. Pero hay mil maneras de matar gente o simplemente de dejarla morir, y quienes desaparecieron nunca nos dirán cómo desaparecieron. Con seguridad, por último, hubo en los campos

[2] Paul Rassinier, *Le Mensonge d'Ulysse*, 2a. edición, París, Macon, 1955 [*La mentira de Ulises*, Barcelona, Acervo, 1962].

prisioneros efectivamente gaseados. Pero nada prueba que hayan sido víctimas de un plan de conjunto sistemático y no de meros verdugos sádicos.

Es preciso detenerse un momento en el doble resorte de esta argumentación: faltan documentos, decía Rassinier en 1950, para establecer la conexión de todos estos hechos en un acontecimiento único. Pero, agregaba, también es dudoso que se los encuentre alguna vez. Ahora bien, desde esa época se ha hallado documentación suficientemente abundante. No por ello cedió la provocación revisionista. Al contrario, supo encontrar nuevos adeptos o nuevas tolerancias. Cuanto más inconsistentes se mostraban sus argumentos en el plano de los hechos, más se afirmaba su verdadera fuerza. Esta radica en afectar el régimen mismo de la creencia según la cual una serie de hechos se comprueba como acontecimiento singular –y acontecimiento subsumido en la categoría de lo posible–. Consiste en tocar el punto en que dos posibilidades deben ajustarse una a la otra: la posibilidad material del crimen como encadenamiento total de sus secuencias y su posibilidad intelectual de acuerdo con su calificación de crimen absoluto contra la humanidad. La provocación negacionista no se sostiene mediante las pruebas que opone a la acumulación de las pruebas adversas. Lo hace porque lleva cada una de las lógicas que se enfrentan a un punto crítico donde la imposibilidad resulta comprobada en tal o cual de sus figuras: salto en la cadena o imposibilidad de pensar el encadenamiento. Obliga entonces a esas lógicas a una danza cruzada en que lo posible siempre se ve alcanzado por lo imposible y la verificación del acontecimiento por el pensamiento de su impensabilidad.

La primera aporía es la de la ley y el juez. La opinión francesa se indignó contra los jueces que sobreseyeron al antiguo miliciano Touvier de la acusación de "crimen contra la humanidad". Pero antes de indignarse, conviene reflexionar sobre la singular configuración de las relaciones entre el derecho, la política y la ciencia implicada en

una cuestión semejante. La noción jurídica de "crimen contra la humanidad", asociada en principio a los crímenes de guerra, se emancipó de éstos para permitir la persecución de los crímenes que las prescripciones judiciales y las amnistías estatales habían dejado impunes. La desgracia es que en ella nada define con propiedad a la *humanidad* que es objeto del crimen. Este, entonces, se comprueba no porque se compruebe que es la humanidad la que fue herida en su víctima, sino porque se revela que el agente que lo ejecutó era al momento de su ejecución el ejecutante de la voluntad colectiva planificada de un Estado "que practicaba una política de hegemonía ideológica". El juez es invitado entonces a convertirse en historiador para establecer la existencia de esa política, para trazar la continuidad del designio originario de un Estado hasta el acto de uno de sus servidores, con el riesgo de reencontrar las aporías de la división al infinito. Los primeros jueces del miliciano Touvier no hallaron el hilo continuo de una "política de hegemonía ideológica", que fuera del nacimiento del Estado de Vichy al acto criminal de su miliciano. Los segundos resolvieron el problema al hacer de Touvier un ejecutante directo del Estado alemán nazi. En su defensa, el acusado aducía haber dado pruebas de humanidad al hacer *menos* de lo que la voluntad colectiva planificada le pedía. Supongamos ahora un acusado que, a la inversa, alegara haber hecho *más*, haber actuado sin órdenes ni motivaciones ideológicas, por puro sadismo personal; este acusado no sería más que un monstruo corriente que escaparía al marco jurídico del crimen contra la humanidad, poniendo en evidencia la imposibilidad, para el juez, de reunir al agente y el paciente de ese crimen.

La aporía del juez y la ley se convierte entonces en la de la ciencia exigida en la cuestión, es decir la ciencia de los historiadores. Como especialistas, éstos aportaron todas las pruebas pedidas para el establecimiento y el encadenamiento de los hechos. Y protestaron como cuer-

po científico contra los métodos pseudocientíficos de los negacionistas. Es posible entonces preguntarse por qué diversos Estados deben dotarse de leyes que prohíben falsificar la historia al negar el exterminio. La respuesta es simple. Es que la historia que puede aportar todos los contratestimonios aptos para refutar a una parte en un tribunal ordinario se muestra únicamente incapaz de responder a dos argumentos: el que dice que una sucesión de hechos encadenados unos a otros no llega nunca al punto en que constituye un acontecimiento único, y el que dice que un acontecimiento sólo se produce en un tiempo si ese tiempo hace posible su posibilidad. Y la historia es incapaz porque estos argumentos son coherentes con el régimen de creencia según el cual ella se piensa como ciencia: el que somete el carácter pensable de la efectividad de un pensamiento a la posibilidad de que su tiempo lo haga posible.

Allí se encuentra, en efecto, el doble disparador con el cual juega la argumentación negacionista. La imposibilidad de comprobar en su totalidad el acontecimiento del exterminio se sostiene en la imposibilidad de pensar al exterminio como perteneciente a la realidad de su tiempo. Las paradojas que separan a la causa formal de la causa material y a la causa eficiente de la causa final habrían agotado rápidamente sus poderes si no remitieran a la imposibilidad de que las cuatro causas puedan unirse en un solo principio de razón suficiente. Más allá de las argucias sobre la composición de los gases y los medios de producir la cantidad suficiente de éstos, la provocación negacionista recurre a la "razón" del historiador para preguntarle si, en cuanto sabio, puede encontrar, en los modos de racionalidad a los cuales obedecen en nuestro siglo los sistemas industriales y estatales complejos, la razón necesaria y suficiente para que un gran Estado moderno se entregue al señalamiento y el exterminio masivo de un enemigo radical. El historiador que posee todos los hechos para responder se encuentra entonces

preso en la trampa de la idea que gobierna la razón de los historiadores: para que un hecho sea comprobado, es preciso que sea pensable; para que sea pensable, es preciso que pertenezca a lo que su tiempo hace pensable, que su imputación no sea anacrónica. Rabelais, sostenía Lucien Febvre en un libro célebre, no fue un descreído.[3] No se trata de que tengamos la prueba de que no lo fue. Precisamente, esa verdad es cosa del juez, no del historiador. La del historiador es que Rabelais no fue descreído porque no era posible que lo fuera, porque su tiempo no brindaba la posibilidad de esa posibilidad. El acontecimiento de pensamiento que consistía en la posición clara y simple de descreencia era imposible según aquella verdad: la verdad de lo que un tiempo hace posible, de aquello cuya existencia autoriza. Salir de esa verdad significa caer en el pecado capital en opinión de la ciencia de los historiadores: el de anacronismo.

¿Cómo se pasa de esta imposibilidad a la imposibilidad de que el exterminio haya tenido lugar? No sólo por la perversidad del provocador que lleva un razonamiento a su extremo de absurdo y escándalo, sino también por la inversión del régimen metapolítico de la verdad. La verdad de Lucien Febvre era la del organicismo sociológico, de la representación de la sociedad como cuerpo gobernado por la homogeneidad de las mentalidades colectivas y las creencias comunes. Esta verdad plena se convirtió en una verdad vacía. La adhesión necesaria de todo pensamiento individual al régimen común de la creencia de su tiempo se convirtió en el mero vacío de un argumento ontológico negativo: lo que no es posible según su tiempo es imposible. Lo que es imposible no pudo ser. El juego formal del argumento ontológico negativo se pone de acuerdo entonces con la opinión "razonable" de que un

[3] L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1942. Para un análisis más detallado, *cf.* J. Rancière, "Les énoncés de la fin et du rien", en *Traversées du nihilisme*, París, Osiris, 1993.

gran Estado industrial moderno como Alemania no tenía ninguna necesidad de inventar la locura del exterminio de los judíos. El historiador que refutó todas las pruebas del mentiroso no puede refutar radicalmente la mentira porque no puede refutar la idea de la verdad que la sostiene. El historiador aporta al juez la conexión de los hechos que a éste le faltaba. Pero, al mismo tiempo, la racionalidad de los historiadores desplaza la racionalidad del encadenamiento de los hechos hacia el lado de la racionalidad de su posibilidad.[4] Es preciso entonces que la ley prohíba falsificar la historia. Es preciso, en síntesis, que la ley haga el trabajo que no puede hacer el historiador que estaba encargado de hacer lo que la ley no puede hacer. Esta doble aporía, desde luego, no es más que la marca de pertenencia del derecho y la ciencia a determinado régimen de creencia, el régimen de creencia propio del sistema consensual: el realismo. El realismo pretende ser la sana actitud del espíritu que se atiene a las realidades observables. De hecho, es algo completamente distinto: es la lógica policial del orden que afirma, en cualquier circunstancia, no hacer más que lo único que es posible hacer. El sistema consensual absorbió la necesidad histórica y objetiva de poco tiempo atrás, reducida a la porción congruente de lo "único posible" que autoriza la circunstancia. Lo posible es, así, el intercambiador conceptual de la "realidad" y la "necesidad". Y es también el último modo de "verdad" que la metapolítica consumada puede ofrecer a la lógica del orden policial, la verdad de la imposibilidad de lo imposible. El realismo es la absorción de toda

[4] Es significativo que en Francia sea un historiador de la Antigüedad, Pierre Vidal-Naquet, quien haya conducido, en especial en *Les Assassins de la mémoire* (París, La Découverte, 1987), la lucha contra el negacionismo. Para plantear la cuestión del tipo de verdad al cual recurren las provocaciones negacionistas, hace falta sin duda la distancia que brinda la familiaridad con el pensamiento antiguo con respecto a la racionalidad histórico sociológica de las mentalidades y las creencias.

realidad y toda verdad en la categoría de lo único posible. Y, en esta lógica, lo posible/verdad tiene a su cargo suplir con su sabia autoridad todas las lagunas de lo posible/realidad. Cuanto más inciertas son las actuaciones del realismo gestionario, más debe éste legitimarse por la monótona reiteración de la imposibilidad de lo imposible, aunque protegiendo esta autolegitimación negativa mediante la delgada barrera de la ley que determina el punto donde debe detenerse el vacío de la verdad, el límite que no debe franquear el argumento de imposibilidad de lo imposible. De donde el extraño fenómeno de una ley que prohíbe la mentira en el momento en que la ley se esfuerza por nadificar todos los "tabúes" que la separaban de una sociedad consagrada en sí misma al goce infinito de todas las profanaciones. Lo que está en juego aquí no es el respeto por las víctimas o el horror sagrado, sino la preservación del más magro de los secretos: la simple nulidad de esta imposibilidad de lo imposible que es la verdad última de la metapolítica y la legitimación última de los gestores de lo único posible. Más que privar de palabra a los negacionistas, la prohibición impide que se exhiba el mero vacío de la argumentación de lo impensable. En la monstruosidad del holocausto no hay estrictamente nada que esté más allá de lo pensable, nada que supere las capacidades conjugadas de la crueldad y la cobardía cuando éstas se benefician con todos los medios a disposición de los Estados modernos; nada de lo que estos Estados no sean capaces allí donde se derrumban las formas de subjetivación no identitarias de la cuenta de los incontados, donde el pueblo democrático es incorporado como pueblo étnico.

No hay duda de que el argumento arendtiano de la "banalidad del mal" deja insatisfecho al espíritu. Se le ha reprochado banalizar el exceso del odio que apunta a una víctima específica. Pero el argumento mismo es reversible. La identidad judía liquidada por el exterminio nazi no era diferente a las de los fantasmas antisemitas corrien-

tes. Así, pues, es en verdad en la capacidad de disponer los medios del exterminio donde reside la diferencia específica. A fin de cuentas, aquí no es necesario satisfacer al espíritu y la cuestión no consiste en explicar el genocidio. Está claro que el problema se plantea al revés. El genocidio no es el objeto que la actualidad impondría hoy en día a nuestro pensamiento, con el efecto de perturbar la política y la filosofía. Es, antes bien, la reabsorción estatal de la política, con su resto o su doble humanitario, la que hizo del genocidio una preocupación filosófica, la que comprometió a la filosofía, con el nombre de ética, a tratar en cierto modo lo que el derecho y la ciencia no pueden alcanzar en ese resto, esa identidad de lo humano y lo inhumano, cuya inquietud les delegó el Estado consensual. Y es desde este punto de vista que conviene situar la discusión. No hay una "buena" explicación del genocidio que se oponga a las malas. Hay maneras de situar la relación del pensamiento con el acontecimiento del genocidio que entran o no entran en el círculo de lo impensable.

La complejidad del juego de este "impensable" está bastante bien ilustrada en un texto de Jean-François Lyotard.[5] Para él, toda reflexión sobre el holocausto debe pensar la especificidad de la víctima, la especificidad del proyecto de exterminar al pueblo judío como pueblo testigo de una deuda primordial del hombre hacia el Otro, de una impotencia congénita del pensamiento de la que el judaísmo da testimonio y a la que la civilización grecorromana siempre se consagró a olvidar. Pero en su demostración se mezclan inextricablemente dos modos de asignación del pensamiento al acontecimiento. En principio, la cuestión parece referirse al tipo de memoria o de olvido que requiere el acontecimiento producido del genocidio. Se trata, entonces, sin preocuparse por "explicar" el genocidio, de apreciar las consecuencias que una reflexión sobre éste puede tener para una reconsideración por la

[5] Jean-François Lyotard, *Heidegger et "les juifs"*, París, Galilée, 1988.

filosofía occidental de su historia. Pero desde el momento en que esta historia es pensada en los términos de la represión, el nombre "judío" se convierte en el del testigo de este "olvidado" cuyo necesario olvido quiere olvidar la filosofía. Se atribuye entonces al holocausto el sentido "filosófico" del deseo de desembarazarse de lo reprimido, suprimiendo al único testigo de esa condición de rehén del Otro que es inicialmente la del pensamiento. La identidad "filosófica" de la víctima, del rehén/testigo, se convierte entonces en la razón del crimen. Esta es la del testigo de la impotencia del pensamiento que la lógica de una civilización ordena olvidar. Así se instaura un doble nudo entre el poder del crimen y la impotencia del pensamiento. Por una parte, la realidad del acontecimiento vuelve a colocarse en una separación infinita entre la determinación de la causa y la verificación del efecto. Por la otra, la exigencia de su reflexión se convierte en el lugar mismo donde el pensamiento, al enfrentarse a los efectos monstruosos de la negación de su propia impotencia, se encierra en una nueva figura de lo impensable. El nudo establecido entre lo que el acontecimiento ordena al pensamiento y el pensamiento mismo que lo ha ordenado se deja atrapar entonces en el círculo del pensamiento ético. La ética es el pensamiento que hiperboliza el contenido de *pensamiento* del crimen para devolver al pensamiento al recuerdo de su impotencia congénita. Pero la ética es también el pensamiento que afecta a todo pensamiento y a toda política con su propia impotencia, al hacerse guardiana del pensamiento de una catástrofe de la que, en todo caso, ninguna ética supo protegernos.[6]

La ética es entonces la forma bajo la cual la "filosofía política" invierte su proyecto inicial. El proyecto inicial de la filosofía era suprimir la política para realizar su verdadera esencia. Con Platón, la filosofía proponía la realización de la filosofía como principio de la comunidad, en

[6] *Cf.* Alain Badiou, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, París, Hatier, 1993.

lugar de la política. Y esta realización de la filosofía se revelaba, en última instancia, como supresión de la filosofía misma. La ciencia social del siglo XIX fue la manera moderna en que se realizó el proyecto de una supresión/realización de la política como realización/supresión de la filosofía. La ética es hoy la última forma de esa realización/supresión. Es la proposición hecha a la filosofía de suprimirse, de remitirse a lo absolutamente Otro para expiar las culpas del pensamiento de lo Mismo, los crímenes de la filosofía "realizada" como alma de la comunidad. Infinitiza el crimen para infinitizar el mandato que hace que le dirijan el rehén, el testigo, la víctima: que la filosofía expíe la vieja pretensión del dominio filosófico y la ilusión moderna de la humanidad desalienada, que se someta al régimen de la alteridad infinita que aparta a todo sujeto de sí mismo. La filosofía se convierte entonces en el pensamiento del duelo que viene a hacerse cargo del mal como resto de la reducción estatal del *dikaion* al *sympheron*. Con el nombre de ética, toma a su cargo el mal, la inhumanidad del hombre que es el rostro sombrío del idilio consensual. Propone remediar la borradura de las figuras políticas de la alteridad mediante la alteridad infinita del Otro. Se inscribe así en una relación bien determinada con la política, la que Aristóteles había señalado, en el primer libro de la *Política*, al separar la "humanidad" política de la doble figura del ser ajeno a la ciudad: el que es más o menos que hombre. El que es más o menos que hombre es el dios o el monstruo, es la pareja religiosa de la divinidad y la monstruosidad. La ética, precisamente, instala al pensamiento en el cara a cara entre el monstruo y el dios.[7] Lo que equivale a decir que se hace cargo, como su propio duelo, del duelo de la política.

En verdad, no puede sino aprobarse la inquietud presente de la filosofía por ser modesta, es decir conscien-

[7] Aristóteles, *Política*, I, 1253 a 4.

te del poder y la impotencia conjugados del pensamiento, de su escaso poder con respecto a su propia desmesura. Queda por saber cómo se concreta esa modestia del pensamiento, el *modo* según el cual pretende ejercer su *mesura*. La modestia presente del Estado, lo hemos visto, es en primer lugar modestia con respecto a la política, es decir hiperbolización de su práctica corriente que consiste en vivir de la supresión de la política. Conviene por lo tanto asegurarse de que también la modestia de la filosofía no sea una modestia a cuenta de otro, que no sea el último giro de esa realización/supresión de la política de la que vive la "filosofía política": el duelo de la política proclamado como expiación de las culpas de la filosofía "realizada". No hay duelo de la política en que pensar, únicamente su dificultad presente y la manera en que la misma la obliga a una modestia y a una inmodestia específicas. Hoy en día, la política debe ser inmodesta con respecto a la modestia a la cual la obligan las lógicas de gestión consensual de lo "único posible". Debe ser modesta en cuanto al dominio donde la introduce la inmodesta modestia de la filosofía ética: el del resto excesivo de las políticas modestas, o sea la confrontación con la humanidad desnuda y la inhumanidad de lo humano.

En efecto, el obrar político se encuentra actualmente atenazado entre las policías estatales de la gestión y la policía mundial de lo humanitario. Por un lado, las lógicas de los sistemas consensuales borran las marcas de la apariencia, la cuenta errónea y el litigio políticos. Por el otro, convocan a la política expulsada de sus ámbitos a establecerse en el terreno de una mundialidad de lo humano que es mundialidad de la víctima, definición de un sentido de mundo y de una comunidad de humanidad a partir de la figura de la víctima. Por un lado, devuelven las puestas en común de la cuenta de los incontados a la enumeración de los grupos susceptibles de presentar su identidad; localizan las formas de la subjetividad política en los lugares de la proximidad –del hábitat, la ocupación,

el interés– y los lazos de la identidad –de sexo, religión, raza o cultura–. Por el otro, la mundializan, la exilian en los desiertos de la pertenencia desnuda de la humanidad a sí misma. Introducen la inquietud misma de negar las lógicas del consenso al pensar como fundamento de una comunidad no identitaria una humanidad de la víctima o el rehén, del exilio o la no pertenencia. Pero la impropiedad política no es la no pertenencia. Es la doble pertenencia: la pertenencia al mundo de las propiedades y las partes y la pertenencia a la comunidad impropia, a esa comunidad que la lógica igualitaria construye como parte de los sin parte. Y el lugar de su impropiedad no es el exilio. Aquélla no es el fuera de lugar donde lo humano, en su desnudez, se confrontaría consigo mismo o con su otro, monstruo y/o divinidad. La política no es la comunidad consensual de los intereses que se conjugan. Pero tampoco es la comunidad de un inter-ser, de un *interesse* que le impondría su originariedad, la originariedad de un ser-en-común fundado sobre el *esse* mismo del *inter* o el *inter* propio del *esse*.[8] No es la actualización de un plus originariamente humano de la humanidad, a reactivar bajo la mediocridad del imperio de los intereses o más allá de la catástrofe de las incorporaciones. La segunda naturaleza de la política no es la readaptación a la comunidad de su naturaleza primordial. Debe ser pensada como efectivamente segunda. El *interesse* no es el sentido de comunidad que se desprendería de la reposesión en su originariedad de la existencia, del ser o de lo "otramente que ser". El *inter* del *interesse* político es el de una interrupción o un intervalo. La comunidad política es una comunidad de interrupciones, de fracturas, puntuales y locales, por las cuales la lógica igualitaria separa a la comunidad policial de sí misma. Es una comunidad de mundos de comunidad

[8] La discusión sobre este punto debería conducirse de una manera más detallada con lo que Jean-Luc Nancy, en *La Comparution* (París, Christian Bourgois, 1991) y *Le Sens du monde* (op. cit.), dice acerca de la política como difracción del *en* de *en-común*.

que son intervalos de subjetivación: intervalos construidos entre identidades, entre lugares y posiciones. El ser-juntos político es un ser-entre: entre identidades, entre mundos. Tal como la definía la "declaración de identidad" del acusado Blanqui, la subjetivación "proletaria" afirmaba una comunidad de la distorsión como intervalo entre una condición y una profesión. Era el nombre dado a seres situados entre varios nombres, varias identidades, varios status: entre una condición de manipulador ruidoso de herramientas y una condición de ser humano parlante, entre una de ciudadano y una de no ciudadanía: entre una figura social definible y la figura sin figura de los incontados. Los intervalos políticos se crean al separar a una condición de sí misma, se crean al extraer rasgos entre identidades y lugares definidos en un sitio determinado de un mundo dado, identidades y lugares definidos en otros sitios e identidades y lugares que no tienen sitio en ellos. Una comunidad política no es la actualización de la esencia común de lo que no es dado como en-común: entre lo visible y lo invisible, lo cercano y lo lejano, lo presente y lo ausente. Esta puesta en común supone la construcción de vínculos que unen lo dado a lo no dado, lo común a lo privado, lo propio a lo impropio. Es en esta construcción donde la común humanidad se incrementa, se manifiesta y surte efecto. La mera relación de la humanidad con su denegación no hace en ninguna parte una comunidad del litigio político. La actualidad no deja de mostrárnoslo: entre la exposición de la inhumanidad sufrida por las poblaciones desplazadas o masacradas de Bosnia, por ejemplo, y el sentimiento de la común pertenencia humana, la compasión y la buena voluntad no bastan para tejer los lazos de una subjetivación política que incluya en la práctica democrática de las metrópolis occidentales el lazo con las víctimas de la agresión serbia o con aquellos y aquellas que la resisten. El mero sentimiento de la esencia común y del daño [tort] que se le hace no crea política, y ni siquiera su particularización que, por

ejemplo, encargaría al movimiento de las mujeres el vínculo con las mujeres violadas de Bosnia. Todavía falta en ello la construcción del daño [tort] como vínculo de comunidad con aquellos que no pertenecen al mismo común. Los cuerpos expuestos o los testimonios vivientes de las masacres de Bosnia no crean el vínculo que, en la época de la guerra de Argelia y los movimientos anticolonialistas, habían podido crear los cuerpos, sustraídos a toda visión y toda evaluación, de los argelinos arrojados al Sena por la policía francesa en octubre de 1961. En efecto, alrededor de esos cuerpos dos veces desaparecidos se había creado un vínculo político, hecho no de una identificación con las víctimas, y ni siquiera con su causa, sino de una desidentificación con respecto al sujeto "francés" que las había masacrado y sustraído a toda cuenta. La negación de humanidad podía así construirse en la universalidad local, singular, de un litigio político, como relación litigiosa de la ciudadanía francesa consigo misma. El sentimiento de la injusticia no forma un vínculo político por la mera identificación que se apropiaría de la desapropiación del objeto de la distorsión. Todavía necesita la desapropiación de identidad que constituye un sujeto apto para la conducción del litigio. La política es el arte de las deducciones torcidas y las identidades cruzadas. Es el arte de la construcción local y singular de casos de universalidad. Esta construcción es posible mientras la singularidad de la distorsión –la singularidad de la argumentación y la manifestación locales del derecho– se distinga de la particularización de los derechos atribuidos a las colectividades de acuerdo con su identidad. Y también lo es mientras su universalidad se separe de la mundialización de la víctima, separada de la relación desnuda de la humanidad con la inhumanidad. El reino de la mundialidad no es el reino de lo universal, es su contrario. En efecto, es la desaparición de los lugares propios de su argumentación. Hay una policía mundial y en ocasiones ésta puede procurar algunos bienes. Pero no

hay política mundial. El "mundo" puede ensancharse. En cuanto a lo universal de la política, no se ensancha. Sigue siendo la universalidad de la construcción singular de los litigios, la cual no tiene que esperar más de la esencia hallada de una mundialidad más esencialmente "mundial" que de la mera identificación de lo universal con el imperio de la ley. No habrá de pretenderse, a imagen de los "restauradores", que la política tenga "simplemente" que reencontrar su principio propio para recuperar su vitalidad. La política, en su especificidad, es rara. Siempre es local y ocasional. Su eclipse actual es bien real y no existe ciencia de la política susceptible de definir su futuro como tampoco ética de la política que haga de su existencia el único objeto de una voluntad. La manera en que una nueva política podría quebrar el círculo de la consensualidad feliz y la humanidad denegada a duras penas puede hoy predecirse o decidirse. Hay, en cambio, buenas razones para pensar que no saldrá ni de la sobrepuja identitaria sobre las lógicas consensuales del reparto de las partes ni de la hipérbole que convoca al pensamiento a una mundialidad más originaria o a una experiencia más radical de la inhumanidad de lo humano.

INDICE

Palabras preliminares 5

El comienzo de la política 13

La distorsión: política y policía 35

La razón del desacuerdo 61

De la arquipolítica a la metapolítica 83

Democracia o consenso 121

La política en su era nihilista 153